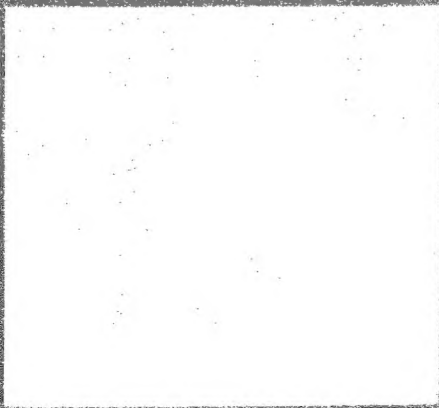


الكتاب

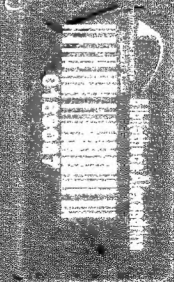
امير بر جيه

العصر الوسي والنفس



ترجمة

الشيخ



المطر الوسيط
والنمضة

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

ص. ب ١١١٨١٣

٣١٤٦٥٩ }
٣٠٩٤٧٠ } تلفون

الطبعة الأولى

أيار (مايو) ١٩٨٣

الطبعة الثانية

كانون الثاني (يناير) ١٩٨٨

اميل برهيه

تاريخ اخلاصة

الجزء الثالث

المطر الوسيط والنمضة

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BREHIER

TOME PREMIER

L'ANTIQUITE ET LE MOYEN AGE

3

**MOYEN AGE ET
RENAISSANCE**

**Presses Universitaires de France
EDITION REVUE ET MISE A JOUR
PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC
PARIS 1981**

شكر خاص

يتقدم المترجم بشكر خاص إلى د. ناصيف نصار لما أبداه من مساعدة في ترجمة الاصطلاحات اللاتينية واصطلاحات أخرى في هذا الجزء وفي الجزء الذي يليه .

الفصل الأول مطالع العصر الوسيط

(١) نظرة عامة

مع إطلالة القرن الخامس تحطمت وحدة حضارة البحر الأبيض المتوسط ، وتمزقت معها أشلاء الوحدة السياسية . فبدمار المدن في أعقاب اجتياح البرابرة للغرب كله ، زالت من الوجود المراكز التقليدية للثقافة ؛ وبانهيار الحضارة الدينية انهارت ركائز ذلك التعليم السفسطائي الذي كان وسم بميسم وحدته الحقبة الأخيرة من العصور القديمة . كيف أمكن ، وصولاً الى العهد الكارولنجي^(١) ، أن تتواصل الدروس في مثل تلك الشروط المزرية ؟ لا بد هنا من التذكير بسممة عامة لنهاية العهد الروماني : إذ لم تعد الثقافة العقلية يحصر المعنى هي قبلة الأنظار المنشودة ، وإنما يمو الحياة الروحية ؛ وما كانت هذه الحاجة العامة لتجد ما يلبيها في منابر السفسطة أو في مراكز العلم على منوال

(١) الكارولنجيون : أسرة من الفرنجة خلفت الميروفنجيين سنة ٧٥١ مع بيبان القصير ابن شارل مارتل ووالد شارلمان ، وبعثت امبراطورية الغرب بزعامة هذا الأخير . وبقيت السيادة لها في فرنسا حتى سنة ٩١١ وفي جرمانيا حتى سنة ٩٨٧ . م .

متحف الاسكندرية ، وانما في تلك الجمعيات السرية الروحية التي آلت اليها تدريجياً المدارس الفلسفية ؛ وقد كانت أولى هذه الجمعيات رأت النور لدى فيلون مع زهاد بحيرة مريوط من اليهود ؛ وفي ظل الوثنية بالذات كثرت كثرة هائلة الجمعيات الفيثاغورية والهرمسية والافلاطونية ؛ لنضف الى ذلك أنه ان تكن الحياة الروحية بقيت في بعض الأوساط ، كما في الوسط الافلوطيني ، رفيعة المستوى عقلياً ، وظلت الحاجة الى التنظيم العقلاني سائدة ، فإنها نزعزت في أوساط أخرى الى التحول الى ديانة سرية خالصة ، بشعائرها وطقوسها وأسرارها .

ليس بثورة عنيفة اذن ، وانما من خلال انحدار طبيعي لان كل ما تبقى من الحياة العقلية بحمى الجماعات المسيحية ، وبخاصة في الأديرة ، يوم تنصر الغرب عن بكرة أبيه .

على هذا النحو حدث ، بصورة تكاد تكون غير منظورة ، تغير معجز : فالحياة العقلية صارت تابعة برمتها للحياة الدينية ، فباتت المسائل الفلسفية تُطرح بدالة قدر الانسان كما تتصوره المسيحية . وانما في اطار الحقبة التي نحت فيها الأمور هذا المنحى تقع الحدود العقلية للعصر الوسيط ، وهي بطبيعة الحال حدود تشكو من شيء من الإبهام وعدم التعين ؛ أما العصر الحديث فسيبدأ يوم سيؤكد العقل سؤدد مناهجه واستقلال مشكلاته : وهذه ثورة بالغة العمق لم نستشف الى يومنا هذا نتائجها كافة .

(٢)

العقيدة القويمة والهرطقات في القرنين الرابع والخامس

على أنه يتعين علينا، من هذا المنظور ، أن نميز بدقة بين الغرب والشرق ؛ ففي جميع المناظرات الدينية الكبرى التي كانت ، في الشرق ،

بمثابة العلامة على انتهاء العصور القديمة ، نستشف الشاغل الميتافيزيقي عينه الذي خيم على الافلاطونية المحدثة في العصر نفسه والاهتمام عينه بتعيين البنية المعقولة للأشياء ؛ فمن الممكن رد جميع تلك المساجلات إما الى مسألة الثالوث وصلة الاقانيم فيما بينها ، وإما الى مسألة طبيعة المسيح ، أي صلة الكلمة كاقنوم إلهي بيسوع بن عيسى كإنسان . وبالرغم من كل النداءات الى الأخذ برأي الكنيسة والتقييد بما جاء في الأناجيل ، فقد كانت الخلافات بين اللاهوتيين حقاً وصدقاً فيما يبدو من طبيعة فلسفية .

كان هناك من جهة أولى الهرطقة وأصحاب البدع : فقد خشي سابليوس والتقيديون من الوقوع في الشرك إذا ما جعلوا من الكلمة ابن الله ؛ كذلك فإن آريوس ، بالروح نفسها وان في اتجاه معاكس ، لم يقل بأبن الله ، بصفته شخصاً ، إلا بشرط الإقرار بأنه مخلوق من الله وبأنه أول خلأته ، ولكن بدون أن يكون أزلياً أو مشاركاً للأب في أزليته ، لأن الله هو مبدؤه^(٢) ؛ كما أن مدرسة انطاكية بكاملها أبت أن ترى في يسوع المسيح غير إنسان حلت عليه النعم الالهية كافة ، واستبعدت التراكيب الميتافيزيقية القائلة بالإنسان - الاله ؛ وقد انتشرت هذه الفكرة ، بعد نسطور ، في ديار النصرانية قاطبة ووصلت حتى الى الشرق الأقصى . وإننا لنستشف من خلال هذه الآراء والتصورات قاطبة أثر توجه عقلاني واحد ، هم الأول أن يصنف ، وأن يتحاشى الخلط ، وأن يميز . وفي قبالة هذه الآراء والتصورات تكونت ، من الجهة الثانية ، العقيدة القويمة ؛ فقد سعت الى التوفيق بين نظرية المركزية الالهية ، التي تذيب الفوارق جميعاً في الوحدة الالهية ، وبين التمايزات التي لا غنى عنها لوجود المسيحية بالذات ؛ وتلكم هي الصيغة التي عارض بها اثناسيوس ومجمع نيقيا ما ذهب اليه آريوس : وحدة الجوهر في الله واختلاف الاقانيم ؛ وتلكم هي

(٢) نقلًا عن هرنك : الوجيز في تاريخ العقائد LEHRBUCH, DER DOGMENGESCHICHTE ، م ٢ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩١ .

الصيغة التي توسلها كيريلس الاسكندري ومجمع افسس (سنة ٤٣٢)
لادانة نسطور : إن ثنائية الطبيعتين ، البشرية والالهية ، في المسيح ، لا
تحول دون أن تكون مريم أم الله THEOTOKOS .

في الغرب أيضاً لم تغب المنازعات ، لكنها كانت من طبيعة أخرى ؛
وقد كان غرضها جميعها ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، تأكيد ضرورة
تأسيس الكنيسة وبناء هرمها ؛ وذلك حال الدوناتية التي رأت النور في
أفريقيا وبقيت الى حد بعيد محصورة بها ، والتي كان لها من العمر قرن
من الزمن حينما نشبت في سنة ٤١١ المناظرة التي تزعمها القديس
أوغسطينوس ؛ وذلك أيضاً حال البيلاجية التي كافحها القديس
أوغسطينوس طوال حياته . وقد كانت الكنيسة ، كمؤسسة واجبة الوجود
لتوزيع النعم الالهية ، تتناهى مع كلتا هاتين الهرطقتين . فقد زعم
الدوناتيون أن قيمة السر الكنسي مشروطة بالقيمة الاخلاقية للكهنة الذي
يمنح هذا السر ؛ وكان في ذلك نفي للكنيسة كشركة قائمة على قواعد
عملية ، محددة ودقيقة وموضوعية ، ورهن لها بمصادفات التقويم الذاتي
لاخلاقية الكهنة ؛ فمن يمنح الأسرار غير ملزم بأن يكون قديساً في دخيلة
نفسه ، مثله مثل الفقيه الروماني غير الملزم بأن يكون عادلاً كيما يسن
القانون ؛ فالشككية شرط الاستقرار .

أما البيلاجية فقد كانت نقطة الانطلاق في المناظرة التي دارت من
حولها محاولة للإصلاح الرهباني بادر اليها الراهب بيلاجيوس الذي كان
يكرز ، في حملته على من يتذرع من المسيحيين بضعف الجسد كيما يمتنع
عن تنفيذ الشريعة الالهية ، بأن للانسان القدرة على فعل الخير اذا شاء ،
وبيّن ما تنطوي عليه الطبيعة البشرية من طاقات وقدرات ؛ وكان الهدف
الذي يضعة تصب عينيه « ألا تتراخى النفس والا تتباطأ عن الفضيلة من
جراء اعتقادها بأنها موهنة القوى واقتراضها بأنها لا تملك ما تجهل أنه
كامن فيها»^(٢) . وفي هذا استلهام للرواقية ولثقتها بالفضيلة ؛ ولكن فيه

(٢) إلى ديمتريوس نقلأ عن هرنك ، الوجيز في تاريخ العقائد ، م ٢ ، ص ١٦١ .

ايضاً نغياً للخطيئة الأصلية المتناقلة بالوراثة ، إذ لا يسع الله أن يلقي على كواهلنا بخطيئة الغير ؛ وكان هذا معناه تصوير صنيع المسيح على أنه صنيع معلم أو فقيه يضرب لنا المثل ويعطينا القدوة ، على غرار قديسي الكلية ، لا على أنه صنيع ضحية تبرر باستحقاقاتها الانسان ؛ وكان فيه أخيراً إنكار لكل الأهمية التي تعزى الى وسائل النعمة ، والى الأسرار التي تمسك بها الكنيسة لتضعها في متناول المؤمنين . وقد عارض القديس أوغسطينوس هذه النظريات بتجربة اهتدائه الشخصية وبوجود الكنيسة الناجع والفعال ؛ فلو صح ما يقوله بيلاجيوس ، فلن يكون على الانسان لا أن يطلب بصلواته النجاة من التجربة ، ولا أن يصلي عندما تسقط فيها^(٤) ؛ والبلاغيون يعملون على أن يجدوا خيراً في ما لا يأتي من الله فينا ؛ فان سلموا بأن الإرادة الخيرة تأتي من الله ، فحالها في ذلك حال الوجود ؛ وفي هذه الحال سيكون الله هو فاطر الإرادة الشريرة ايضاً ؛ أما إذا سلموا بأنه لا يخلق سوى الإرادة ، وأما إذا كان الانسان هو الذي يجعلها خيرة ، فيتربط على ذلك أن ما يأتي منا - الخير - اسمى مما يأتي من الله . ومعلوم لدينا مدى الصرامة التي يتتبع بها القديس أوغسطينوس النتائج المترتبة على موقفه : فكل خير لا يمكن أن يأتي النفس ، المفسودة بالخطيئة الأصلية ، إلا بنعمة خاصة ؛ والخلاص ، المرتهن بالاستحقاقات المكتسبة على هذا النحو ، لا يكتب إلا لأولئك الذين قيضه الله لهم من الأزل ؛ والأطفال الذين يموتون بلا عماد حق عليهم الهلاك الأبدي ؛ والمنبوذون ، الذين لم تمسهم نعمة الله ، لا يرقون أبداً الى مقام الفضيلة .

ان هذا الصراع المزدوج ، بالحل الذي يجده له القديس أوغسطينوس ، يسلط الضوء على الوسط الذي سيتطور فيه الفكر الغربي : كنيسة مطمئنة من الآن فصاعداً الى أنها تمسك بجميع مقاليد

(٤) أوغسطينوس : إلى مارسيلوس ، ك ٢ ، ف ٢ .

خلاص البشر . وسيكون صنيع البابا غريغوريوس الكبير^(٥) التدعيم النهائي للسلطة الروحية للكنيسة .

إن هذه المنازعات تتصل بالسياسة الكنسية (بأسمى معاني الكلمة) أكثر منها بالعقيدة بالمعنى الشرقي ، أي بالبنية الميتافيزيقية للألوهة . وفكر القديس أوغسطينوس ، الحازم القاطع فيما يتصل بالحياة الدينية للنفس البشرية ، يجنح الى التردد والغموض متى ما طرق مضمار العقيدة بحصر المعنى ؛ هكذا نراه ، في المساجلة حول أصل النفس (مع أن حل هذه المسألة يبدو وكأنه تكملة ميتافيزيقية لازمة لمذهبه في النعمة) ، يتردد ، بدون أن يقطع بنتيجة ، بين المنقولية TRADUCIANISME التي تقول إن نفساً تتولد من نفس والدينا وبين المخلوقية CRÉATIONISME التي تجعل من كل نفس خلقاً من العدم ؛ ويقف بقوة موقف المعارضة من أولئك الذين يعتقدون أن «الإنسان يستطيع أن يناقش في صفة ذاته أو في طبيعته بكاملها ، كما لو أن لا شيء فيه يفلت من إدراكه»^(٦) .

لنضف الى ذلك أن الباباوات ، منذ أن أمسكوا ، مع غريغوريوس الكبير ، بمقاليد السلطة بلامنازع وصولاً الى القرن الثاني عشر ، لم يشجعوا إطلاقاً النظر العقلي اللاهوتي ؛ فقد كانوا رجال سياسة وقانون في المقام الأول ، وكان شاغلهم توكيد جميع الحقوق التي ييغون استخلاصها من سلطانهم الروحي على النفوس وترسيخ ركانتها ، فطووا كمشأ عن تزعم الحركة العقلية .

(٥) غريغوريوس الكبير : من بابوات الكنيسة (نحو ٥٤٠ - ٦٠٤) ، لُقِبَ بـ « خدام الله » ، أكد أولوية روما على بيزنطة ونظم الخدمة الدينية والغناء الكنسي المعروف باسم الغناء الغريغوري ، واهتم بتنصير الانكلوسكسونيين . مم .

(٦) في النفس وأصلها ، ك ، ٤ ، ف ٢ .

(٣)

القرنان الخامس والسادس : بويثيوس

على ان الماثور الفلسفي يستطيع ان يقدم دعماً نافعاً لحقائق الايمان : ذلك هو رأي كلاوديائوس مامرت ، وهو رامب بروفانسي حرر في حوالي العام ٤٦٨ مصنفاً في ماهية النفس DE STATU ANIMAE ، جمع فيه آراء الفلاسفة فيما يتصل بروحانية النفس : وقد احتج بالقدس بولس ليثبت ان الفلاسفة ليسوا جاهلين بالحقيقة الى الحد الذي يرميهم به المشنعون عليهم ، وشن هجوماً مريراً على تقاعس زملائه الرهبان العقلي . واشتكى من الازدراء الذي سقط في حضيضه افلاطون مع انه هو الذي اكتشف ، في زمن لم يكن فيه الله قد انزل الحقيقة على البشر ، «قبل التجسد بقرون كثيرة ، الله الواحد والاقانيم الثلاثة التي فيه»^(٧) . وعن طريق كلاوديائوس تسنى للعصر الوسيط الاعلى ان يطلع على ما تضمنته محاورات فيدروس وقيماوس وفيدون من آراء وتصورات حول لاجسمانية النفس ؛ ولديه وجد العصر الوسيط الاعلى نموذجاً لذلك التبحر العلمي الزري ، الذي لا يعدو ان يكون تجميعاً لشذرات ومقتطفات غير مترابطة ، والذي يمكن وصفه بأنه وريث اخير لتواريخ الاقوال DOXOGRAPHIES التي لخصت فيها العصور القديمة الافلة تاريخها الفلسفي . ويظهر في مصنفه ، جنباً الى جنب مع الفلاسفة الاغريق (الفيثاغوريين والافلاطونيين) ، الفلاسفة الرومان (من اشباه سكستايوس وفارونيس) ثم الاعاجم (زاداشت ، البراهمانيون ، اناخارسيس) ، وهذا بدون ان ينسى الرواقي كريزيبيوس الذي يلعبه على نحو لا يخلو من غرابة بضامن روحانية النفس .

عن طريق بويثيوس (أنيقيوس مانليوس سافارينوس بويثيوس) ،

(٧) مينبي : قراث آبل الكنيسة اللاتينية PATROLOGIE LATINE ، م ٥٣ ، ٧٤٦ .

«آخر الرومان» ، الذي ولد في سنة ٤٨٠ وصار قنصلاً في سنة ٥١٠ ، ودعاه ثيودوريكس^(٨) الى شغل أعلى المناصب ونفذ فيه حكم الاعداء في سنة ٥٢٥ بتهمة السحر ، نقول : عن طريق بويثيوس هذا توصل العصر الوسيط الاعلى الى معرفة أكثر جوهرية ، وإن محدودة أكثر أيضاً ، بالفلسفة القديمة . فقد أخذ بويثيوس على عاتقه مشروعاً ضخماً ، وهو أن ينقل إلى اللاتينية مؤلفات أفلاطون وأرسطو وعدد من شراحهما . ولو قيست له أن يضع مشروعه هذا قيد التنفيذ - وهذا ما لن يتحقق على نطاق واسع إلا في القرن الثالث عشر - لكانت مصائر الفلسفة الوسيطة اختلفت في أغلب الظن اختلافاً بيناً . غير أن عمله اقتصر في الواقع على جزء من كتابات أرسطو المنطقية ، فما جاوز ترجمة لكتاب المقولات ، مع شرح مستوحى من شرح فورفوريوس ، ولكتاب العبارة مع تدبير له بشرحين . وقد نقل إلى اللاتينية كذلك ايساغوجي لفورفوريوس مع شرح له مقتبس عن أمونيوس . وأما ما تبقى من مؤلفات أرسطو المنطقية ، فلم ينقل منها شيئاً ، وإنما وضع شروحاً حول القياسين الاقتراني والشرطي وحول الفروق في المواضيع .

تلك هي القلة القليلة من المفاهيم الواضحة بعض الوضوح التي بقيت من العصور القديمة : شطر من مؤلفات أرسطو المنطقية ! وهذا ما ترتبت عليه نتيجة جسيمة : فكما أوضح بويثيوس نقلاً عن فورفوريوس ، فإن مقولات أرسطو ، من جوهر وكيف وكَم ، الخ ، لا تحيلنا إلى الأشياء بعينها ، ولكنها ليست أيضاً مجرد مصطلحات نحوية : فهي تختص بالالفاظ من حيث أنها دالة على الأشياء ، وبالأشياء من حيث أنها مدلول عليها بالالفاظ . والحال أن اللغة عنده ليست من اختراع الانسان

(٨) ثيودوريكس الكبير : ملك القوط الغربيين (نحو ٤٥٤ - ٥٢٦) ، نشأ في القسطنطينية . وتشبع بالثقافة اليونانية - الرومانية ، وخلف أباه على العرش في عام ٤٧٤ ، وحاول بمعونة وزيريه كاسيودورس وبويثيوس ، توحيد الرومان والقوط وصهرهم ، ولكن دونما نجاح .

فحسب ، بل ان كل اسم هو أولاً اسم علم لتسمية شيء جسمي جزئي ؛
ويترتب على ذلك أن المقولات ، وبالتالي المنطق كله ، متكيفة بصورة طبيعية
مع الجسميات ، وبرسمها وجدت .

من هنا ينبع كل تكلف المسألة التي كان فورفوريوس طرحها في
مفتتح ايساغوجي بالعبارات التالية : «هل للجناس والانواع (المشار
اليها بالفاظ ما عادت دالة على جسميات عينية) من وجود أم أنه لا وجود
لها الا في تصوراتنا وحدها ؟ وان كان لها وجود ، فهل هي اجسام أم
لاجسمية ؟ وان كانت لاجسمية ، فهل هي مفارقة أم لا وجود لها إلا في
المحسوسات ؟ » . إن فورفوريوس يطرح الأسئلة فحسب ؛ أما بويثيوس ،
فإن يشرحها يشير إلى الحل الذي وجده لها لدى أرسطو ، ولكن بدون أن
يوافقه في ما ذهب اليه ؛ وهذا الحل مستخلص كما هو بار للعيان من نقد
المثل الافلاطونية : فالجنس يكون وجوده في عدد من الافراد في آن معاً ؛
فواضح من ثم أنه لا يمكن أن يوجد في ذاته ؛ والوحدة العددية لموجود في
ذاته تتنافى وتشقت الجنس في الانواع أو تشقت الانواع في الافراد^(١) .

حرر بويثيوس أيضاً نصوصاً لاهوتية ، وقد قرئت وشرحت على
نطاق واسع وصولاً الى القرن الثاني عشر ؛ والصلة وثيقة بينها وبين
نصوصه الجدلية : فلب كتابه في الثالوث الاقدس ، مثلاً ، يتلخص في
السؤال التالي : هل تنطبق قواعد الجدل على الأقوال التي ينطق بها رجل
اللاهوت؟ وما الاحتياطات التي ينبغي اتخاذها وما القواعد الخاصة
التي ينبغي التقيد بها للإفادة من الخطاب في موضوعات ما وُجد الخطاب
لها ؟

ويفصح بويثيوس أخيراً عن آرائه من خلال كتابه المشهور عزاء
الفلسفة الذي وضعه وهو في السجن ، بعد زوال حظوته ؛ ونكاد لا نعثر

(١) مينبي : تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ٥٤ ، ص ٨٧ ، ب - ١٨٦ .

على أي أثر من المسيحية في هذا الكتاب^(١٠) ، المستوحى في شكله الأدبي ، الذي يجمع بين النظم والنثر ، من نماذج الخطب الرومانية ، وفي مضمونه من النظرية الرواقية والأفلاطونية في العدالة الالهية . وبيت القصيد عنده أن يلتبس لنفسه تفسيراً للظلم الذي أناخ بكله عليه : فهل مسار الأشياء البشرية ، العظيم الفوضى لدى مقارنته بنظام الطبيعة الأمثل ، محكوم إذن بالحظ الأعمى ؟ وهذه فكرة قديمة كان عرض أفلاطون لها في محاورتي غورغياس والقوانين ، وأفلوطين في القاسوعات . والشفاء من هذه الشكوك ومن هذا القنوط يتم على مرحلتين : فهناك بادئ ذي بدء «الادوية اللطيف» : فربة الحظ ، في خطبة تحاكي في أسلوبها خطبة طيلس ، تبين لبيوثيوس أنه لا مبرر له للشكوى منها ، وأن السعادة الحقيقية لا تتأثر بصروف الدهر وحدثاته ، وأنه حتى لسوء الطالع فوائده . ثم تأتي بعد ذلك «الادوية الأعنف» : فالفلسفة تقيم البرهان على أن السعادة الحقّة ، وهي الاستقلال ، لا وجود لها إلا في الله ، والله هو الخير والوحدة المثلى ؛ فאלله ، صانع الطبيعة ، لا يستطيع أن يبيت في الموجودات سوى التوق الى الخير ؛ أما الشر ، الذي لا يمكن أن يكون من خلقه ، فعدم . ولا يبقى بعد ذلك سوى التوفيق بين هذا التأكيد على وجود العناية الالهية وبين خبرة الانسان بما يحرزه الأشرار من نجاح . فهذا النجاح ظاهر كما تجيب الفلسفة على منوال ما كانت أجابت محاورتا غورغياس والجمهوريّة : فجميع الأشرار هم في واقع الأمر تعساء أشقياء . ومصير كل موجود رهن في الحقيقة بالعناية الالهية التي تكل الى القوى الطبيعية تفاصيل تنفيذ إرادتها ؛ وعلى هذا النحو تتحقق العدالة الحقيقية ، المغايرة كل المغايرة للعدالة الظاهرة . ولئن قال قائل إن هذه النظرة الى القدر تقتضى نفي الحرية ، غير المتوافقة ، على ما يُعتقد ، مع سبق العلم الالهي ، فرد

(١٠) لم يعثر جليسون (المجلة النقدية ، ١٩٢٨ ، ص ٢٧٧) إلا بعد لاي (تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ٦٣ ، العمود ٨٠٦) على إشارة الى التمييز بين المطهر والجحيم

بويثيوس على ذلك أولاً ، مع شيشرون ، أن سبق العلم لا يثبت ضرورة الأحداث ، وثانياً أننا نخطئ إذ نتصور سبق علم الله ، الذي يحيا ويعرف في حاضر أبدي ، وفق نموذج استدلالنا العقلية .

والحق أن عزاء الفلسفة كتاب بليغ الأثر في النفس ، رغمًا عن طابعه المتكلف ، وسيبقى لردح طويل من الزمن شاهداً من الشواهد القليلة على حياة خلقية تقبس وجوها من معين آخر غير معين السلطات الروحية السائدة ؛ نقول : شاهداً من الشواهد القليلة ، لأن العصر الوسيط الأعلى عرف أيضاً لوكانوس^(١١) وفرجيليوس وشيشرون .

إذا أضفنا الى هذه التأليف كتابه في تأسيس الحساب ، الذي حاكى فيه كتاب نيقوماخس الجبراسي ، وكتابه في الموسيقى ، أدركنا مدى أهمية الدور الذي لعبه بويثيوس في نقل الثقافة الهلينية الى العصر الوسيط الغربي .

بعد بويثيوس ، الذي وإن لم تكن الاصاله من صفاته فلا بد أن نذكره أنه كان ينهل من المصادر والامهات ويعالج المسائل معالجة وافية وفي العمق ، لا نعود نقع على أثر لغير جماعي المنتخبات ممن لم يذع لهم صيت ، وممن كان همهم الأول تلخيص الكتب القديمة واقتطاف المقتطفات منها لتعليم رجال الدين . ومن هؤلاء مرقيانوس كابيلا ، الافريقي ، الذي وضع ، في اواخر القرن الخامس ، وتحت عنوان زواج عطارد والفيلولوجيا ، مصنفاً في تسع مقالات ، وكل مقالة من مقالاته من الثلاثة الى التاسعة مخصصة لواحد من العلوم السبعة الأساسية . ولم يكن هذا الكاتب نفسه إلا جماعاً يدين بأكثر علمه لفارونيس . والمقالة الرابعة (الجدل) ، التي تبدأ بمديح لهذا العلامة اللاتيني الشهير ، تطلع العصر الوسيط على « الأصوات الخمسة » ، أي الجنس

(١١) لوكانوس : شاعر لاتيني (٣٩ - ٦٥) ، من مواليد قرطبة . ابن أخي سنيكا ، مات منتحراً بعد تورطه في مؤامرة سياسية ، وله ملحمة تعرف باسم فاريسال . ٢٥٠ .

والنوع والفصل والخاصة والعرض ، وعلى المقولات العشر ، وعلى التقابلات والقضايا والاقيسة . وتتضمن المقالة السادسة وصفاً مطولاً للأرض ، مقتبساً عن بليزوس الأكبر ، وتفاصيل زهيدة مأخوذة من كتاب مبادئ الإلهيات لأقليدس . وتجمع المقالة السابعة بين علم رمزي وخيالي في الاعداد وبين بعض النظريات الرياضية الوضعية .

أما كاسيودورس (٤٧٧-٥٧٥) ، وكان صديقاً لبويثيوس أزجي في دير فيفاريوم شطراً من حياته المديدة ، فقد أخذ على عاتقه في المقام الأول أن يجمع وينقل الى الأجيال الآتية ذلك العلم الشتات ؛ فكتب التداوير الإلهية ، وهي عبارة عن موسوعة لاهوتية ، و الصنائع المدنية ، وهي دروس في الفنون الحرة . لكنه يصرح ، في أول هذين المصنفين ، أن المرجع الأول لمعرفة الفنون الحرة هو الكتاب المقدس ، وأنه لا بد من وضع هذه المعرفة في خدمة الحقيقة . وزبدة كتابه خلاصة لأجرومية دوناتيوس^(١٢) ، ولبيان شيشرون بشرح ماريوس فكتوريس وكوانتليانس ، وعرض للجدل لا يتخطى جدل مرقيانوس كابيلا ، وتلخيص لحساب بويثيوس ولبادئ أقليدس .

وقد استقى مقالته في النفس من القديس أوغسطينوس ومن كلاوديانوس مامرت . والمؤلف متنبه لمثنوية مصادر إلهامه ، ولما يترتب عليها ، في ما يتصل بطبيعة النفس ، من تعارض بين الفلسفة والدين . فـ « معلمو الآداب العلمانية » يعرفون النفس بأنها « جوهر بسيط ، صورة طبيعية ، مابينة لمادة جسمها ، وقادرة على التحكم بالأعضاء ، ومالكة لقوة الحياة » . لكن النفس ، بحسب رأي « الثقاق من علماء الكنيسة الحقيقيين » ، « مخلوقة من الله ، روحية ، جوهر محض ، علة الحياة للجسم ، عاقلة وخالدة ، وقادرة على التوجه نحو الخير ونحو الشر » . كما إنه يحسن التمييز بين براهين الخلود كما تقول بها الآداب

العلمانية (وهي في المقام الأول تلك التي ساققتها محاورة فيدون) وبين
البرهان ، الأسهل بكثير ، الذي يأتي به «الثقات الحقيقيون» (والقائل إن
النفس مخلوقة على صورة الله) . أخيراً ، وفي معرض كلامه عن معرفة
الشر لدى بني البشر ، يأتي بذكر الفلاسفة «الذين لا يتبعون ناموس
الخالق ، بل الضلال البشري»^(١٢) .

(٤)

العقل والايمان

في شروط كهذه تنطرح مسألة العلاقات بين العقل والايمان على نحو
يبعد أن يكون بسيطاً . فمؤسسة كالكنيسة ليست منظومة من حقائق
نظرية يمكن للعلم وللايمان أن يتفقا أو يختلفا بصدها ؛ فهي تفرض
نفسها بادئ ذي بدء على نحو ما يفعله الكيان السياسي أو القواعد
القانونية : ولقد كانت الغاية التي رمت اليها الأوغسطينية أن ترسي بصفة
نهائية أسس حاضرة روحية . وهذه الحاضرة تستلزم نوعين من المعارف :
المعارف الدنيوية الخالصة وعلم الالهيات ؛ وتؤلف المعارف الدنيوية جملة
تلك الفنون الحرة التي جعلها فيلون وسنيكا تمهيداً للفلسفة ، وتنقسم الى
مجموعتين : واحدة ثلاثية وأخرى رباعية ؛ فالأولى تشمل النحو
والصرف ، والخطابة ، والجدل ، أي جميع فنون القول والخطاب ؛ والثانية
تضم العلوم الأربعة التي جعلها أفلاطون مقدمة للفلسفة : الحساب ،
والهندسة ، والفلك ، والموسيقى . وجميع هذه المعارف لا تكمن غايتها في
ذاتها ؛ فهي لا مبرر لها في نظر رجل الدين الذي يعلمها لسائر رجال الدين
إلا بقدر ما يمكن أن تكون ذات فائدة لعلم الالهيات ؛ فالمجموعة الثلاثية
تجد مبررها في ضرورتها لقراءة الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة

(١٢) مينبي : تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ٧٠ ، ص ١٢٧٩ ، وعلى الأخص الفصل ١
و ٢ و ١٠ .

وشرحها ، ولتعليم أصول العقيدة ؛ والمجموعة الرباعية لا غنى عنها للطقوس ولحساب الأعياد الدينية ؛ وإزاء استعمال محدود الى هذا الحد لا تمس الحاجة الى تكثير المعارف المستفادة ، ولا الى تشجيع تلك العلوم والعمل على ترقيتها بحد ذاتها ، وانما حسب الموسوعات ، المتفاوتة شمولاً ، أن تجرد تراث الماضي ؛ وهكذا لا يكون لهذه المعارف ، رغماً عن طابعها العقلي الصرف ، أي استقلال ذاتي ، إذ ليس على رجل الدين أن يحصل منها إلا ما هو مقرر من قبل وعلى قدر القسط الذي يمكن أن تسهم به في خدمة الكنيسة .

تلك هي حدود الموسوعات التي وضعت قبل عهد شارلمان في تلك الأمصار من أوروبا التي كان لا يزال فيها أثر من الحياة العقلية ، أي في إسبانيا وإيرلندا . فايزودورس ، أسقف اشبيلية (٥٧٠ - ٦٣٦) ، كتب الأصول الذي يعالج « أصل بعض الأشياء بحسب ما تذكره الكتب القديمة » ؛ وهو يتألف من ثلاث مقالات في المجموعتين الثلاثية والرباعية ، والفصول التي تتناول منها الجدل والمقتبسة عن أبولايوس ومركيانوس كابيلا تشتمل ، فضلاً عن بعض عناصر المنطق ، على أقسام الفلسفة ؛ ثم من سبع عشرة مقالة في كل ما يمكن أن يستأثر باهتمام رجل الدين في مضامير التقويم الزمني والتاريخ والتاريخ الطبيعي والجغرافية . وفي زمن لاحق وضع بيده الموقر (٦٧٢ - ٧٣٥) ، في دير جاردو ، كتاباً مماثلاً بعنوان في طبيعة الأشياء نسخ فيه ايزودورس ، وإن أكثر أيضاً من الأخذ عن بلينيوس الأكبر .

لكن غير هذه الحال كانت حال علم الالهيات الذي لم يكن من مرتكز له سوى السلطة . وما السلطة بالشيء البسيط ؛ فالهراطقة يريدون ، هم أيضاً ، الارتكاز الى السلطة ، وقد كان الآريوسيون يحتجون بالكتاب المقدس في تأييد دعواهم . من هنا نشأت صعوبات كانت هي موضوع كتاب فنسان الليرنسي قواعد السلوك ؛ فهذا الكتاب ، الذي كتب في سنة ٣٥٤ ، افتتح بحق معنى الكلمة فكر العصر الوسيط ، إذ صاغ القواعد

التي يمكن الاعتماد عليها في تمييز الماثور الحقيقي في مضممار الايمان : اتباع رأي الغالبية بالافضلية والتحرز من الظنون الخاصة ؛ ولكن إذا قيض للهرطقة أن تروج وتنتشر ، فلا محيص عندئذ عن التمسك برأي القدامى ؛ وان وقع المرء على أخطاء في هذه الآراء ، فليتبع قرارات المجمع المسكوني ؛ وان لم يكن مجمع مسكوني قد انعقد ، وجبت مساعلة المعلمين القويمى العقيدة والمقارنة بين آرائهم والأخذ بالرأي الذي يتعقد عليه إجماعهم . ولا شك في أن الماثور ينمو ، ولكن نموه هذا عضوي ، ليس طريقه الاضافة أو الاختراع ، وإنما العرض والشرح والايضاح . هكذا تكون قد تحددت ، منذ مطلع العصر الوسيط ، القواعد التي يفترض فيها أن تمكّن الوحدة الروحية من صون نفسها ، بدون أي تدخل من جانب الفكر الفلسفي .

من جهة أخرى أخذ الفكر الوسيطى في ما يتصل بالالهيّات عن القديس أوغسطينوس الماثور الأفلاطوني المحدث . فإله هو العقل بالمعنى السامي ، منبع المعقول ؛ ومعرفة الله أو رؤيته هي بمثابة الحد الأعلى لكل معرفة عقلية . وعلى منوال أفلوطين ، يعتقد القديس أوغسطينوس أنه « متى فرغت النفس الى نفسها ، وانتظمت ، وتناغمت ، وجُمِلت ، فستجترىء عندئذ على أن ترى الله ، المنبع الذي منه تصدر كل حقيقة ، بل والد كل حقيقة » . وفيما دون هذه الرؤية ، التي هي وقف على القلة القليلة ، « تبصر النفس العاقلة ، المتحدة اتحاداً طبيعياً بالمعقولات ، الحقائق على ضوء لاجسمي ، طبيعته من طبيعتها »^(١٤) .

ليس بين هاتين الفكرتين من صلة قريى : فمن جهة أولى منظومة من القواعد ، تناقش في المجمع والسينودات^(١٥) ، على نحو ما تناقش القواعد القانونية ؛ ومن الجهة الثانية روحانية حرة ، المعرفة فيها غير محدودة

(١٤) انظر بوابيه : في فكرة الحقيقة لدى القديس أوغسطينوس DE L'IDÉE DE

VÉRITÉ CHEZ SAINT AUGUSTIN ، ص ١٩٠ و ١٩٩ ، باريس ١٩٢٠ .

• ٢٢٠

(١٥) السينودس : المجمع الكنسي .

بالإيمان، وإنما متجهة دوماً نحو المعرفة التامة بالله . وكبرى مفارقات العصر الوسيط هي على وجه التعيين تأكيد التضامن بين التصورين : ففهم الحقيقة بصدد الله لا يمكن أن يكون شيئاً آخر على حد زعم القائلين بهذا التضامن غير معرفة حقائق الإيمان : وعلى العقل ، من حيث أنه فهم بالإلهام ، أن يتمم الإيمان .

يتجلى روح العصر بوجه خاص في التأليف التي وضعت في كيفية تثقيف رجال الدين ، نظير كتاب في التعليم الكهنوتي لمؤلفه رابان ماور (٧٧٦ - ٨٥٦) ، رئيس دير فولدا في سنة ٨٢٢ . فالمقالة الثالثة من هذا الكتاب ، وهي تقيّم للمقالات الثلاث الأخيرة من كتاب المذهب المسيحي للقديس أوغسطينوس ، ترد ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، كل عام إلى معرفة حقائق الدين ، وهي معرفة محتواة بين دفتي علم الكتاب المقدس . كتب رابان ماور يقول : « إن أس الحكمة وكمالها العلم بالكتب المقدسة » (ك ٣ ، ف ٢) . ولقد كان قوام النتاج الأدبي لذلك العصر شروحاً لا يحصى لها عد للتوراة (وعلى الأخص خلق الله للعالم في أيام ستة) وللإنجيل ولرسائل الرسل ؛ وما كانت هذه الشروح تعدو على أية حال أن تكرر وتضخم شروح كبار فقهاء الكنيسة في العصور السابقة ، وعلى الأخص منهم القديس هيلاريوس أو القديس أوغسطينوس .

ترتبط قواعد هذه الشروح ، عبر كتابات آباء الكنيسة اليونان واللاتين ، بشروح فيلون الرمزية : وهذا معناه أنه لا وجود لأية معرفة ، أمن طبيعة علمية كانت أم فلسفية ، لا يمكن للشارح أن يفيد منها ويستخدمها . ويتطلب رابان ماور من رجل الدين المعرفة بالحقيقة التاريخية الخالصة وبطرائق الكلام البيانية ، أي التمييز بين الحالات التي ينبغي فيها أن تؤخذ فيها رواية الكتاب المقدس بحرفها والحالات التي يتعين فيها تأويلها تأويلاً مجازياً ؛ ويضع هو نفسه ثبناً طويلاً بجميع التأويل المجازية لاسماء أشخاص التوراة ، جامعاً بذلك مواد لازمة للشروح .

غير أن ذلك لا يكفي : فجميع العلوم ينبغي أن تُجند لهذا الغرض ، بما في ذلك « تعاليم الأمم »^(١٥) التي تضم « الفنون الحرة » والفلسفة . ولا يعسر علينا أن نلاحظ ما تنطوي عليه المذاهب من بويثيوس إلى رابان ساور من مآثر عقلي مبتوت الصلة كلياً بالمسيحية وبالكنييسة . وليس المهم في نظرنا تعداد جميع فضلات هذه الثقافة التي صانتهنا لنا تلك الموسوعات بقدر ما أن المهم تبيان موقف أولئك المسيحيين من كتلة المعارف تلك التي أوروها بدون المفتاح الذي يتيح لهم أن يدلفوا إلى لبها ، أي بدون تلك المناهج العقلية التي بفضلها أمكن استخراجها .

والحال أن هذا الموقف ليس براء من كل لبس : فهناك ، من جهة أولى ، ميل (متفرع بكل تأكيد عن القديس أوغسطينوس) إلى رد جميع تعاليم الأمم إلى مصدر الحقيقة نفسه الذي منه انبثق التنزيل المسيحي : « إن الحقائق التي نلغافها في كتب علماء العصر لا يجوز لنا أن ننسبها إلى غير الحقيقة والحكمة ، لأن هذه الحقائق لم تقرر بادئ ذي بدء من قبل أولئك الذين نقرؤها في كتبهم ؛ وإنما كان انبثاقها عن الكائن الأزلي ، وما زادوا هم على أن اكتشفوها ، وذلك بقدر ما أذنت لهم الحقيقة والحكمة باكتشافها ؛ وعلى هذا ينبغي أن نرد كل شيء إلى غاية واحدة ، سواء أَمَا وجدناه نافعا في كتب الأمم أم ما كان شافيا في الكتاب المقدس » (الفصل الثاني) .

إن منهج العلم لا يختلف في طبيعته عن المنهج الفيلولوجي في الشرح : فببیت القصید اكتشف ما وضعه الله في الطبيعة ، مثلما يكتشف الشرح ما وضعه الله في الكتب . ومن هنا كان التقارب بين العلوم الفاسدة التي تنقيد « بما انشأه البشر » (الفصل السادس عشر) ، أي عبادة الاصنام وفنون السحر ، والعلوم الصالحة التي تنقسم هي نفسها إلى

(١٥) الامم LES GENTILIS : تعبير ورثته المسيحية عن اليهودية ، وكان يشير إلى جميع « الاغراب » من غير اليهود ، وصار يشير لدى المسيحيين إلى الوثنيين . وكان يقابله عند الاغريق مفهوم البرابرة .

طبقتين : العلوم التي تتصل بالحواس الجسمية ، وهي التاريخ الذي يطلعنا على الماضي ، ومعرفة الحاضر عن طريق الحواس ، والتكهن بالمستقبل بالارتكاز الى التجربة بوساطة علوم كعلم الفلك ؛ وفي المقام الثاني ، الفنون الحرة السبعة .

لكن إلى جانب هذا التصور عن مصدر واحد للحقيقة ، وهو تصور ينزع الى التوحيد والصحىر ، كان مبداً مغايراً تماماً يفعل فعله : فبمقتضى هذا المبدأ يهيمن شرح الكتاب المقدس على كل ما عداه ، ولا يكون لذخيرة العلوم الدنيوية من غرض غير أن تقدم مواد لفهم المعنى الروحي للكتاب المقدس . فعلم القواعد ، مثلاً ، يتضمن ، في نظرياً ماور ، قسماً ، هو العروض الذي لا غنى عنه لفهم المزامير ؛ والجدل يعلم أصول الربط بين الحقائق ، مما يتيح معرفة ما يمكن استنباطه على وجه صحيح من الحقائق المتضمنة في الكتاب المقدس ؛ أما علم الحساب فيزيح لنا النقاب ، بفضل معرفة الاعداد ، عن المعاني الخفية التي تبقى مستغلقة على الجهلة في الكتاب المقدس ؛ كذلك فإن علم الهندسة ، الذي روعيت نسبه في بناء بيت القربان والهيكل ، سيساعدنا على النفاذ الى المعنى الروحي ؛ وهناك أخيراً علم الفلك ، وليس عنه من غناء لحساب الأزمان والاقوات (١٦) .

إن معرفة الكون تفيد فائدة الفنون الحرة عينها : فالمطلوب في المقام الأول صورة شاملة إجمالية ؛ وقد كان كتاب بيده في طبيعة الاشياء وَصَفَ الكون وفق تسلسل العناصر : السماء بكواكبها ونجومها ؛ والهواء بنيانزكه ومذنباته ورياحه ورعوده وبروقه وأقواس قزحه ؛ المياه ، والمحيط بمدى وجزره ، والبحر الأحمر وطمي النيل ؛ والارض بحياتها الباطنة ، وبراكينها . ويرسم كتاب في الزمان لوحة شاملة للتاريخ بعصوره الستة التي يبدأ آخرها ، وهو ما يزال دائماً ، ببداية الامبراطورية الرومانية .

(١٦) مينبي : تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ١٠٨ ، ص ٢٩٥ - ٢٩٨ : انظر أوغسطينوس : في النظام ، ك ٢ ، ف ١٤ .

وهذه اللوحات الجامعة الرحبية ، التي لا يأتي أي معلّم من معالها ، خلا استثناءات نادرة ، من التجربة المباشرة والشخصية ، والتي يكاد كل شيء فيها يأتي من الماثور (وبخاصة ماثور بليتيوس الأكبر) ، هي التي استخدمت على نطاق واسع في موسوعات من نوع موسوعة في الكون لرابان ماور الذي قبس علمه كله عن ايزودورس الاشبيلي : وما يصنع وحدة هذا التقميش ، بقدر ما يجوز الكلام عن وحدته ، هو تأويل مجازي رحب للكون قاطبة يكون فيه لجميع تفاصيل العالم معنى روحي ؛ وفكر الكتاب المقدس حاضر دوماً في هذا التأويل .

واضح للعيان إذن ما تستوعبه المسيحية من الثقافة الهلينية : مجرد مواد للمشروع الديني الكبير لخلاص الانسان؛ أما الروح الذي كان يحيي تلك الثقافة فلا يكاد أحد يشتبه في وجوده . وليس المطلوب فهم تلك الثقافة من الداخل ، بل في أحسن الأحوال جردها واستخدامها ؛ وما كانت الاوساط المثقفة تتأبى ، على حد رواية القديس اوغسطينوس ، عن تقبّل آراء الفلاسفة . ويقول رابان ماور بعد أن تكلم على الفنون الحرة : « إن اتفق ونطق اولئك الذين يعرفون بالفلاسفة ، وعلى الاخص الافلاطونيين منهم ، بأشياء صحيحة وموافقة لعقيدتنا في تعاليمهم وكتبهم ، فليس لنا أن نخاف هذه الاشياء ، بل ينبغي أن ننزعها منهم ، مثلما نفعل مع أي ممتلك جائر ، لنستخدمها في ما فيه الفائدة لنا ، (المصدر نفسه ، الفصل السادس والعشرون) .

ان حاولنا أن نتمثل في أذهاننا ما الوسائل التي كانت في متاح انسان القرن الثامن لتمثل ذلك الماضي الفلسفي ، فهاكم ما نجده : من جهة أولى مجموعة من تأليف أصيلة ، وان من عصر متأخر ، متناثرة ولا رابط بينها ، وموصولة كلها بصلة أو بأخرى بالروحانية الافلاطونية الحديثة ؛ ونقصد بها تعييناً شرح تيمائوس لخلقيديوس ، وترجمة شيشرون لمفتتح المحاورة نفسها ، وشرح منام اسقيبيون بقلم مكروبس ، وما انتقل من افلوطين وفورفوريوس الى القديس اوغسطينوس . أما المصدر الثاني فكان

الكثرة الكثيرة من مصنفات مؤرخي الأقوال التي كانت حافلة بالتفاصيل التاريخية عن المدارس المضمحلة ، وإن شابها قدر متعظم باستمرار من التحريف والخطأ ؛ والحال أن تواريخ الأقوال هذه ، التي يقدم لئارا بان ماور مثلاً عليها^(١٧) ، مقتبسة عن آباء الكنيسة الذين كانوا اتخذوها مقدمة لإثبات التطابق بين الفرق الفلسفية الوثنية والبدع المسيحية . وتأتي في المقام الثالث والآخر المقالات المنطقية الاختصاصية لبويثيوس ، التي نهلت على سعة من معين أرسطو .

إن هذه الصورة للماضي الفلسفي ، البعيدة غاية البعد عن التمام ، المحرفة أشد التحريف ، تفسر ثقة مصنف مثل رابان ماور ورييته في أن معاً ؛ فالفلسفة التي لا غنى عنها كأداة منطقية ، والمنوثة أيضاً بأشعة الحقيقة لدى افلاطون وأقرانه ، هي في الوقت نفسه خطيرة لأنها تضعنا على منزلق الهرطقة .

إن شاعراً تربوياً هو ما يهيمن على تأليف الكوين (٧٣٠ - ٨٠٤) الذي استدعاه شارلمان من انكلترا في سنة ٧٨١ ، والذي يكاد يرمز اسمه^(١٨) الى ذلك البعث العقلي الذي نهد اليه ملك الفرنجة ؛ وقد أصلح أحوال رجال الدين في امبراطورية الفرنجة ، بعد أن تردوا الى الدرك الاسفل من الانحطاط الفكري^(١٩) ؛ كما ثقّف العلمانيين الذين من أجلهم أنشئت المدرسة البالاتينية^(٢٠) . ولا تضيف مؤلفاته التعليمية في مضامير النحو والصرف والخطابة والجدل ، وحتى مقالاته في ضبط الخط ، جديداً الى المصنفات التجميعية السالفة . وكما تدل مراسلاته ، كان لألكوين حجة عظيمة في ذلك الزمن ، وقد أكد على نفع الدراسات الدنيوية للاهوت .

(١٧) في الكون ، ك ١٥ ، ف ١ (مينيني ، م ١١١) .

(١٨) كان اسمه بالبالاتينية البينوس فلاكوس .

(١٩) انظر شعار كتابه في الروح . تَعْلَمُ كَيْفَ تَعْلَمُ .

(٢٠) المدرسة البالاتينية . جمعية للعلماء أسسها شارلمان ، وكان من أعضائها الملك نفسه

(باسم داود) وألكوين وإيغنهارد وآخرون .

٢٠٠

ونراه ، في مقالته في الايمان المقدس ووحدة الثالوث يستند الى القديس اوغسطينوس ليؤكد أن « قواعد الجدل لازمة وان أعمق المسائل بصدد الثالوث الأقدس لا يمكن حلها إلا بفضل لطافة المقولات ودقتها » .

(٥)

جون سكوت اريجين

غير ان مؤلفات جون سكوت اريجين^(٢١) هي خير شاهد على المشاغل الفلسفية التي كانت تعتمل عصره في رؤوس اللاهوتيين . فجون سكوت هو ابن كنيسة ايرلندا التي كانت أفصحت تكراراً عن استقلالها إزاء روما ؛ ويأتي بيده ، في مصنفه القاريخ الكنسي ، بذكر الرسالة التي ينحي فيها البابا يوحنا باللائمة على الكنيسة الايرلندية ، لا على حيدتها المسلكية فحسب ، بل كذلك على حيدتها المذهبية . وكانت مطالعة الشعراء الكلاسيكيين دارجة فيها ، كما كان كهنتها لا يزالون على إلمام باليونانية^(٢٢) . وقد كان جون ، الذي رأى النور في ايرلندا في مطلع القرن التاسع ، واحداً من أولئك « الاسكتلنديين » الذين قدموا الى البر الأوروبي للتعليم فيه . وقد حل في بلاط شارل الأصغر نحو عام ٨٤٠ ، فاقترع على أن ينقل الى اللاتينية مؤلفات محاكي دونيسيوس الاريوباجي وشارحه مكسيموس المعترف . وكانت هذه المؤلفات قد أرسلت سابقاً الى فرنسا من قبل البابا في عهد الملك بيبان ، فتولى ترجمتها هلدوين ، ثم قام مبعوثو

(٢١) من الممكن ايضاً قراءة هذا الاسم مترجماً ، فنقول يوحنا الاسكتلندي . ويرى برتراند راسل ان إضافة اسم « اريجين » إليه هي من قبيل اللغو ، لأنها تجعل اسمه « يوحنا الاسكتلندي » الذي من ايرلندا « علماً بأن لفظة « اسكتلندي » كانت تعني « ايرلندي » في القرن التاسع . وقد لقب العديد من فلاسفة ذلك العصر بالاسكتلندي (سكوت) ، ومنهم كما سنرى دنس سكوت .

(٢٢) مينيه ، ١٤٥م ، ص ١١٣ .

الامبراطور ميخائيل اللجلاج^(٢٣) بنقلها من جديد في عام ٨٢٧ الى لويس السمح^(٢٤). ومع أن ترجمة جون أفضل من ترجمة هلدوين ، فإنها تبقى ، كسائر تراجم العصر الوسيط ، حرفية إلى حد مؤسف ، وقد توحى ، وإنما عن خطأ ، أن الكاتب لا يفهم إلا نصف فهم النص الذي ينقله . ولكن سرعان ما حامت التشبهات حول دونيسيوس ، فما عاد احد إلى ترجمته قبل نهاية القرن الثاني عشر .

لقد كانت المجموعة الأريوباجية واحداً من المصادر المهمة للتصور الأفلاطوني المحدث للعالم كما نلفاه لدي جون سكوت ، لكنها لم تكن المصدر الأوحده ؛ وحسبنا دليلاً على ذلك أن أفلاطونيته المحدثه تظهر بجلاء في كتابه في الجبر الإلهي الذي وضعه في عام ٨٥١ والذي لا يأتي فيه بذكر بعد لمؤلفات دونيسيوس . ويشير جون الى الثقات الذين يأخذ عنهم بما يكفي لتعيين هذه المصادر : فعلاوة على دونيسيوس ومكسيموس ، يأخذ في مصنفه في قسمة الطبيعة عن القديس أوغسطينوس في المقام الأول ، ثم عن غريغوريوس النيصي ، وفي النادر عن باسيليوس القيصري وغريغوريوس النازيانزي وأبيفانيس ، وفي النادر جداً عن القديس امبروسيوس وأوريجانوس والقديس ييرونيموس . وفضلاً عن الأباء ، كثيراً ما يستعين بالفلاسفة أو بحكماء هذه الدنيا : المقالات المنطقية لبوثيوس ، الذي عن طريقه عرف شيشرون وأرسطو ، ومحاورة تيمائوس لأفلاطون ، وفي بعض الأحيان فيتاغورس ، وفي أحيان أكثر بليتيوس الأكبر ، وكذلك الشاعران أوفيدوس وفرجيليوس . لم يكن جون ، كسائر المتقدمين عليه ، مجرد مصنف وجعاع منتخبات ؛ فقد كان له من قوة الفكر واستقلاله القدر الكافي لاستخدام

(٢٣) ميخائيل اللجلاج : امبراطور بيزنطة من عام ٨٢٠ إلى عام ٨٢٩ . دم .

(٢٤) لويس السمح أو التقي : ابن شارلمان (٧٧٨ - ٨٤٠) ، امبراطور الغرب وملك الفرنجة من ٨١٤ إلى ٨٤٠ .

دم .

مصادره بدون أن تستعبده . ولم يكن مذهبه مزيجاً ، بمقادير متفاوتة ، من دونيسيوس واوغسطينوس ؛ بل كان جواباً متبصراً عن مسألة مهيبة ستهيمن على الفكر الوسيطى بكامله . فالصورة المسيحية والصورة الافلاطونية المحدثة عن الكون يجمع بينهما ضرب من الايقاع : فكلتاهما صورة تضع الله في نقطة المركز ، وتصف لنا الحركة المزدوجة للأشياء ، والكيفية التي تنأى بها الأشياء عن مبدئها الأول ، ثم عودتها الى المبدأ . غير أن تعاقب هذه الأبناء في الصورة المسيحية هو سلسلة من أحداث ، كل حدث منها ينطلق من مبادرة حرة : الخلق والسقوط ، الفداء والحياة الأخرى في السعادة والغبطة . أما لدى الافلاطونيين المحدثين فإن الأبناء المتعاقبة تُشتق من ضرورة طبيعية وأزلية : فالتنائي عن المبدأ الأول يتمثل في أن الماهية نفسها التي تكون ، في المبدأ الأول ، في حالة من الوحدة المطلقة تكون ، في مستويات الوجود الدنيا النابعة منها ومن بعضها بعضاً بالضرورة ، في حالة من الانقسام المتعاضم ؛ وأما العودة فقوامها إخلاء هذا الانقسام محله ، بحركة معاكسة ، للوحدة .

على أن التعارض بين صورتى الكون هاتين ليس بمثل ذلك الوضوح الذي نصوره به هنا : فلا جدال في أن المسيحية الهلينية كانت واقعة تحت سحر الافلاطونية المحدثة ؛ وهي تنزع (بدون أن تصل بهذا النزوع الى نهاياته) الى تأويل تعاقب الأحداث المروية في الاسطورة المسيحية على أنه تعاقب آناء تقتضيه طبيعة الأشياء . وقد كان الروح اليوناني تهيمن عليه ، منذ أيام الرواقيين ، صورة حياة للكون تتردد تناوبياً بين الخروج من الله والذوبان في الله ؛ وهذه فكرة وجدت استمراراً لها الى حد كبير في صورة الخلق والسقوط والفداء .

والحال أن هذه الفكرة هي على وجه التعيين التي يعود جون سكوت الى الأخذ بها ؛ فكتابه الكبير في قسمة الطبيعة تأويل اجمالى للمركزية الالهية المسيحية بالمركزية الالهية الافلاطونية .

لقد كانت نزعتة الافلاطونية المحدثة قد تجلت بوضوح في رسالته في الجبر الالهي . فالراهب غودسكال (أو غوتشالك) من اوربيس كان أيد وجود جبر مزدوج ، جبر المصطفين وجبر الملعونين ؛ فكما أن الجبر الالهي الاول يأخذ بيد المصطفين الى النعمة الالهية والحياة الابدية ، كذلك فإن الجبر الالهي الثاني يقسر الملعونين على السقوط في الكفر وفي العذاب الابدی^(٢٥) . وكانت النتيجة التي يُخلص اليها من ذلك ان استقامة المعتقد وصلاح الافعال لا جدوى منهما وأن الله يجبر بعض البشر على اقتراف الخطيئة . وقد تبين رابان ماور ، ثم هنكار ، رئيس أساقفة رانس ، ما في ذلك من خطر على الكنيسة ؛ وإذ لم يكتف هنكار باستصدار قرار من سينودس شيرزي (سنة ٨٤٩) بإدانة غودسكال ، دعا جون سكوت الى الكتابة ضده .

يبدأ جون بأن يضع ، مع القديس أوغسطينوس ، أن الفلسفة الحقّة هي الدين الحق^(٢٦) ؛ ويسلك من ثم الى دحض غودسكال طريق النظر العقلي في الماهية الالهية : فالجبر المزدوج مناقض بادئ ذي بدء لوحدة الماهية الالهية ؛ فالعلة الواحدة لا يمكن أن تؤتي معلولين متناقضين ؛ وأن يكن الله ، في ما يرى غودسكال ، هو الذي يستحدث في الانسان النعمة ، فليس في وسعه أن يستحدث فيه الخطيئة . ثم إن الله ، وهو الماهية العليا ، هو علة الخير فقط ، والخير وجود ، ولا يمكن أن يكون علة الخطيئة ، وهي محض عدم . وهكذا يكون جون سكوت قد أخذ عن القديس أوغسطينوس المبدئين الأساسيين للافلاطونية المحدثة : الله والخير شيء واحد ، والشر ليس بوجود ايجابي .

يتقيد كتاب في قسمة الطبيعة بإيقاع الفلسفة الافلاطونية

(٢٥) مينبي، تراث آباء الكنيسة اللاتينية، م ١٢٢، ج ٣٥٩ - ٣٦٠ د . وكان غودسكال قد انتقد أيضاً على لاهوته الثالوثي ، وقد اشتبه هنكار في تعاطفه مع الاربوسية .
(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ ، نقلاً عن أوغسطينوس في الدين الحق .

المحدث^(٢٧) : الفيض من الله على الخليقة ، ثم رجوع الخليقة الى الله : من الله المبدأ الى الله الغاية مروراً بالطبيعة . وظاهر للعيان أن مكسيموس المعترف بوجه خاص هو من يوحى اليه بفكرة هذا الايقاع : فهو يستشهد بشارح دونيسيوس ليبيّن ، من خلال حالة الانسان بعد الخطيئة ، ما الحد الأقصى للانقسام ولتثنائي الاشياء عن المبدأ الأول ، على حين أن الفداء سيعقبه الاتحاد النهائي للكائنات ببعضها بعضاً وبالله . ثم ألا يلاحظ أصلاً بصريح العبارة أن هذه الكيفية في فهم الفداء ، كبدائية لذويان كامل في الله ، «نادراً ما حظيت بالمعالجة» وأن كتابات الآباء لا تتضمن إلا إشارات متفرقة إليها ؟

إن ذلك الايقاع لا يعدو أن يكون تعبيراً عن انقسام الطبيعة وفق جميع الفروق المنطقية ، وكان انبساط الوجود ليس إلا الانقسام المنطقي للجنس الى انواعه . فهناك أولاً الطبيعة التي تَخْلُق ولا تُخْلَق ؛ وذلك هو الله بوصفه مبدأ الاشياء ؛ ثم هناك الطبيعة التي تَخْلُق وتُخْلَق ؛ وذلك هو اللوغوس (الكلمة) المنبثق عن المبدأ والذي ينتج العالم الحسي ؛ وتأتي بعد ذلك الطبيعة التي تَخْلُق ولا تُخْلَق ؛ وذلك هو العالم الحسي ؛ وهناك أخيراً الطبيعة التي لا تَخْلُق ولا تُخْلَق ؛ وذلك هو الله بوصفه الغاية الأخيرة التي فيها تجد حركة الاشياء التي تطلب الكمال حدها . لكننا نتعرف ، تحت ظاهر هذه الفروق ، وحدة الطبيعة الواحدة : فالله ، بموجب الصيغة الاورفية القديمة ، التي يستشهد بها جون بدون أن يعرف أصلها (ك ١ ، ف ١١) ، هو المبدأ والوسط والنهاية . فالقسمة الأولى ، الله مبدأ ، تطابق الرابعة ، الله غاية ؛ والقسمة الثانية ، الكلمة الخالق^(٢٨) ، مطابقة للثالثة ، العالم المخلوق ؛

(٢٧) انظر الخطة الاجمالية للكتاب في ميني ، م ١٢٢ ، ص ٥٢٨ ، ج ١ .
(٢٨) حول موقع الكلمة هذا انظر في الطبيعة الالهية ، ك ٢ ، ف ٢ ، تراث الآباء ، م ١٢٢ ، ص ٥٢٦ .

أخيراً ، فإن القسمتين الثانية والثالثة ، اللتين تؤلفان جملة الخلائق ، تكشفان ، في الفداء ، عن مطابقتها للرابعة .

إن التعقل المتزامن لهذه الفروق ولهذا التطابق هو ما يتخلل كتابات جون سكوت ، كما أنه إذ يرغم العقل دوماً على أن يهتدي الى الكل في الاجزاء والى الاجزاء في الكل يخلع على أسلوبه بالذات ذلك الضرب من التوتر الذي نلقاه لدى جميع المفكرين من القريحة نفسها بدءاً بأفلوطين و انتهاء بهبغل و ببردالي . وبالفعل ، إن إله افلوطين هو ما يصفه جون سكوت ، ذلك الإله الذي يتحرك ، في الظاهر ، من المبدأ الى النهاية مجتازاً كل حلقة الموجودات ، ولكن الذي ليس فيه ، في الواقع ، من تنافٍ بين الحركة والثبات ، والذي لا يتحرك ليصل الى السكون ؛ واذا قيل إنه يتحرك ، فإِنما لأنه مبدأ حركة الخلائق (ك ١) ؛ وثلاثية الاقنيم الافلوطينية هي التي يعاود جون سكوت اكتشافها في الثالوث الاقدس ، حيث ليس للاب من تعيين ايجابي البتة ، على حين يحتوي الابن على العلل الاولى بكل بساطتها ووحدتها ، بينما يتولى الروح القدس توزيعها الى أجناس وأنواع ؛ كما أن صور الثالوث الاقدس التي يلفها ، بالاستعانة بالقديس اوغسطينوس ودونيسيوس ، في الموجودات ، مثل ثلاثية الماهية - القوة - الفعل ، او ثلاثية العقل - التفكير - الحس الداخلي ، لا شأن لها أيضاً غير أن ترمز الى حركة الانبثاق أو التقدم تلك من البسيط الى المتعدد ، من جهة اولى من الماهية المستترة الى تظاهراتها ، ومن الجهة الثانية من الفكرة الى تعبيرها ، مع الاشارة الى وحدة الهوية الجوهرية بين المتعدد والبسيط . ومثلما يقول افلوطين عن معقولاته ، ليس بين هذه العلل الاولى أي تفاوت وأي تباين حقيقي : فالعقل هو الذي يفرقها ويفصل بينها . ولهذا فإن العالم الحسي المخلوق والميسوط في الزمن لا يمكن أيضاً أن يُفصل عن الابن والروح القدس اللذين يحتويان علته ؛ فهو لا يشير الى أكثر من درجة أخرى في القسمة ؛ فما كان متزامناً في الأزلي ، لا يلبث أن يتعاقب ويتطور ، مثلما يتطور رويداً رويداً من الوحدة ، التي تكون عليها

أزلاً أبداً جميع الاعداد بجميع خواصها ، علم الحساب الذي يكتشفها تدريجياً .

بعد هذه القسمة القصوى تبدأ عودة الاشياء الى الله (ك ٤) :
وإنما هنا ، وهنا فقط ، يتدخل الانسان الذي لم يكن خلقه إلا بشيراً ببداية هذه العودة . فلغز الانسان أنه كائن مزدوج : فهو بحواسه وأهوائه وحياته الغذائية حيوان ؛ لكنه فوق الانسان بالعقل والفهم ؛ فهو ، بمقتضى تأويل قديم لسفر التكوين لفيلون ، الكائن المجبول من الطين والكائن المخلوق على صورة الله في آن معاً . وحل هذا اللغز هو أن الله أراد أن يخلق كوناً أصغر تتلاقى فيه من جديد الخلائق كافة ؛ فهي جميعها كائنة فيه ، وعلى أية حال بالفكر وبتصوراته عنها ؛ وقد كان للانسان الاول ، قبل الخطيئة ، معرفة كاملة بنفسه وبخالقه ، وبالملائكة ، وبالاشياء الادنى منه . إنه إذن واسطة عودة الاشياء طرأ الى الله : ولأن هذه العودة تتم فيه ، فإن كل مخلوق كائن فيه . لكن الانسان يسقط ، وعاقبة السقوط إخراجة من الفردوس ، أي ربطه بالحيوانية الكامنة فيه والحكم عليه بالتبعية لها ، ولكن بدون أن يفقد مع ذلك شيئاً من تمامية ماهيته . من هنا كانت ضرورة الفداء : فهو لن يرد الانسان الى حالته الأولى فحسب ، بل ستكون علامته أيضاً فناء العالم المادي وأيلولة كل شيء الى الروحانية .

إن هذا العرض يدل بوضوح على مدى ما ينبغي ان نلتزم به من تحفظ حينما نمائل مذهب جون سكوت بالافلاطونية المحدثه . ففي القسم الثاني من هذا المذهب ، أي القسم الذي يتصل بطبيعة الانسان وبالرجوع الى الله ، نثبين بادىء ذي بدء مدى حرصه على التقيد الامين بكتابات الاباء : فطبيعة الانسان المزدوجة ، وحالته قبل الخطيئة وبعدها ، والانسان كعالم أصغر ، والتأول بصدد الفردوس ، كل ذلك مستقى مباشرة من معين في الفردوس لامبروسيسيوس ، الذي قبس بدوره على سعة من خلق العالم لفيلون ، ومن في التخييل لغريغوريوس النيصصي ، ومن مؤلفات أخرى . وعن هؤلاء الكتاب أخذ من المأثور أسطورة أنثروبوس ،

الوسيط بين الله والاشياء ، وهي أسطورة قديمة أسهب في شرحها فيلون
وغائبة تماماً عن منابع الالهام الافلوطينية . وعنهم أيضاً أخذ فكرة نهاية
العالم ، وهي فكرة متناقضة والتصورات الهلينية (وقد كان على علم
بتناقضها) ، واستغنى بها عن نظام افلوطين السرمدي . ولا شيء في هذا
الخلاص أو في رجوع الطبيعة هذا الى الله عن طريق الانسان يشبه من
قريب أو بعيد ذلك الارتداد الافلوطيني الذي يرجع فيه باستمرار الموجود
المنبثق الى مبدئه ليتلقى منه شعاعاته فيستوي على هذا النحو موجوداً .
إذا رجعنا الآن الى القسم الاول من كتاباته ، فسنجد أنه لم يكن ،
بتدقيق المعنى ، مذهباً حقيقياً في الانبثاق ، يشع فيه المبدأ إشعاعاته
بمقتضى ضرورة طبيعية : فلا شك في أن الوجود والمشئنة ، الطبيعة
والارادة ، حدود متماثلة في الله : غير أن الخلق هو في المقام الأول تجلٍ
إلهي ؛ فالآب ، اللامنطور واللامعروف ، يتجلّى بالكلمة الإلهي^(٢٩) الذي
يولد بالمعنى نفسه الذي نقول به عن العقل ، اللامنطور واللامعروف في
أول الأمر ، إنه يولد فينا ويتجلّى عند التماس بالمحسوسات ؛ وما خلق
الاشياء الاخرى إلا مناسبة أو وسيلة لتجلي الكلمة ، هذا التجلي الإلهي
وهذا الذوبان في المبدأ الاول مغايران للانبثاق والارتداد ، من حيث أن
الاولين يستلزمان أن يكون للوجود تاريخ وأن يشتمل على مبادآت ، بينما
يشير الثانيان الى نظام سرمدي ثابت .

(٢٩) نعيد الى الاثمان اننا أثرنا التذكير على التانيث في النسبة الى « الكلمة » تقيداً بالماثور
الانجيلي : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله » . « دم » .

ثبت المراجع

- I. (١) — M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg-i-Brs., 1909-1911 (reprod., Graz, 1957).
- B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928 (*Ueberwegs Grundriss*, t. II), reprod., Bâle, 1951.
- M. de WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vol., Louvain, 1934-1947.
- E. GILSON, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, 1944.
- *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.
- A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN et M. de GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle, Histoire de l'Eglise*, t. XIII, 2^e éd., Paris, 1956. Trad. italienne GIEBEN-ALATRI, avec compléments bibliographiques, Turin, 1965.
- P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1958.
- Ph. DELHAYE, *La philosophie chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1959.
- E. JEAUNEAU, *La philosophie médiévale*, Paris, 1963.
- P. DUHEM, *Le système du monde*, t. II à V, Paris, 1915-1917.
- L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science During the*

(١) نشير هنا الى مجموعة من المؤلفات الاساسية في الفكر الوسيطى بجملة ، وسنعطى انفسنا من إحالة القارئ اليها في الفصول التالية .

First Thirteenth Centuries of Our Era, 5 vol., New York, 1923.

A. DEMPFF, *Die Ethik des Mittelalters*, Munich, 1930.

E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., Paris, 1944.

E. de BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946.

E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berne, 1948 (trad. française: *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, 1959).

H. O. TAYLOR, *The Mediaeval Mind*, 2 vol., 5^e éd., Cambridge (Massachusetts), 1949.

A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo*, Londres, 1952 (trad. française: *Histoire des Sciences*, t. I, Paris, 1958).

P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, Paris, 1953.

Périodiques:

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, I, 1926 (annuel).

Mediaeval Studies, I, 1929 (annuel).

Studia mediewistyczne, I, 1959 (annuel).

Donnent une bibliographie courante des ouvrages et articles:

Bulletin de théologie ancienne et médiévale, I, 1929 (trimestriel).

Bulletin thomiste, I, 1923 (annuel en 3 fasc.).

Collections spécialisées:

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Münster en Westph., Aschendorff).

Bibliothèque thomiste (Paris, Vrin).

Etudes de philosophie médiévale (*ibid.*).

Miscellanea medievale (Berlin, De Gruyter).

Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München (Munich, Hueber).

Les philosophes médiévaux (Louvain-Paris, Nauwelaerts). Constitue la suite de *Les philosophes belges* (*ibid.*, 1901-1942).

Publications de l'Institut d'Etudes médiévales (Université de Montréal).

Publications of the Franciscan Institute (Saint Bonaventure University, N.Y.).

Studies and Texts (Pontifical Medieval Institute, Toronto).
Textes philosophiques du Moyen Age (Paris, Vrin).
Texts and Studies in the History of Mediaeval Education (Mediaeval
 Institute, University of Notre-Dame, Ind.).

II. — A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 vol.,
 1913-1923.

— *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II et III, 3^e éd., 1894.

— *Das Wesen des Christentums*, 1900.

O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 3^e éd., Freiburg, 1910 (trad. française
 révisée par GODET-VERSCHAFFEL, *Les Pères de l'Eglise*, 3 vol.,
 Paris, 1905).

— *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, 1913-1923, 4 vol.

III. — MIGNE, *Patrologia latina*, 222 vol., Paris, 1844-1869.

— *Patrologie grecque*, 162 vol., Paris, 1857-1866.

H. de LUBAC, J. DANIELOU, C. MONDESERT, collection "Sources
 chrétiennes", Paris-Lyon, à partir de 1941 (100 volumes parus en
 1965).

A. HARNACK, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des II.
 Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, Leipzig, 1883.

A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3^e éd., Paris,
 1928-1930.

MARTIANUS CAPELLA. *De nuptiis Mercurii*, dans A. DICK. *Martianus
 Capella*, Leipzig, 1925.

CLAUDIUS MAMERT, *Opera*, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum lati-
 norum*, XI, Vienne, 1885.

F. BOEUNER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus
 und Claudianus Mamertus*, Leipzig, 1936.

BOECE, *Opera*, *Patr. lat.*, 63-64.

K. BRUDER, *Die philosophische Elemente in der "Opuscula sacra" des
 Boethius*, Leipzig, 1928.

R. CARTON, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, dans *Mélanges
 augustinien*, Paris, 1931.

P. COURCELLE, *Boèce et l'Ecole d'Alexandrie*, *Mélanges de l'Ecole*

française de Rome, LII, 1935.

- Etudes critiques sur les Commentaires de Boèce, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1939.
- *Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1943. Ch. FAVEZ, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, 1937.

IV. — ISIDORE DE SEVILLE, Opera, *Patr. lat.*, 81-84.

- *Etymologies*, éd. Lindsay, 2 vol., Oxford, 1911.
- *De natura rerum*, éd. Fontaine (avec introduction et traduction, Paris, 1960).

J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris, 1959.

RHABAN MAUR, Opera, *Patr. lat.*, 111.

D. TURNAU, *Rabanus Mauris praeceptor Germaniae*, Munich, 1900.

ALCUIN, Opera, *Patr. lat.*, 101.

C.J.B. GASKOIN, *Alcuin, His Life and His Work*, Londres, 1904.

A. J. KLEINCLAUSZ, *Alcuin*, Paris, 1948.

E. S. DUCKETT, *Alcuin, Friend of Charlemagne*, New York, 1951.

V. — Jean SCOT ERIGENE, Opera, *Patr. lat.*, 132.

- Commentaire de la "Hiérarchie céleste", éd. Dondaine (partielle), *Archives d'hist. litt.*, 1950-1951.

E. K. RAND, Johannes Scotus, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 1, 2, Munich, 1906.

M. JACQUIN, Le néo-platonisme de Jean Scot, *Revue des sciences philos. et théol.*, 1907.

- Le rationalisme de Jean Scot, *ibid.*, 1908.

— L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIII^e siècle, *ibid.*, 1910.

H. BETT, *Johannes Scotus Erigena*, Cambridge, 1925.

G. THERY, Scot Erigène introducteur de Denys, *Bulletin Du Cange*, 1931.

M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, Louvain-Paris, 1933.

M. DAL PRA, *Scoto Erigena ed il neoplatonismo medievale*, Milan, 1951.

P. MAZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Erigena*, Padoue, 1957.

J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité*, Paris, 1958.

الفصل الثاني القرنان العاشر والحادي عشر

(١) سمات عامة

كان لا بد من انتظار نهاية القرن الحادي عشر ليُستأنف في الغرب النشاط العقلي بصورة فعلية ، لكن ذلك لا يعني أن هذه الحقبة الوسيطة كانت خاوية أو عديمة الأهمية . فقد تأسست في كل مكان ، في الأديرة كما في صوامع الكنائس الكبرى ، مدارس كانت فيها الثقافة واحدة ، وإن مشتتة المراكز . وقد عرفت مدن أوكسير ورنس وباريس منذ القرن التاسع مدارسها الملحقة بكاتدرائياتها ؛ وتواصلت في أورباك وسان غال وشارتر الدروس . ولنا أن نتصور في أذهاننا كم كانت الصعوبات المادية عظيمة : فبعد استيلاء العرب على المشرق ندر البردي والرق ندرة شديدة ، فقضى على المكتبات بالإملاق ضرورةً ؛ فما كانت مكتبة سان غال ، وهي من أغنى مكتبات الأديرة ، تضم أكثر من أربعمئة مجلد . وبالمقابل تزامن الانبعاث العقلي ، في أواخر القرن الحادي عشر ، مع إنشاء رهبانيات أقبل أفرادها على نسخ المخطوطات بهمة ونشاط ؛ ففي القرن الثاني عشر كانت مكتبة دير القديس منصور في لان تضم أحد عشر ألف مجلد^(١) .

(١) ل . ميتر : المدارس الأسقفية والديرية في الغرب منذ عهد شارلمان وإلى عهد فيليب أوغست - LES ÉCOLES ÉPISCOPALES ET MONASTIQUES DE L'OCCIDENT DEPUIS CHARLEMAGNE JUSQU'À PHILIPPE AUGUSTE , على الأخص ص ٢٧٨ ، باريس ١٨٦٦ .

يكاد يكون معلوماً محتوى مكتبات العصر الوسيط الاعلى هذه بالتأليف الفلسفية : فقد كان في حوزة مكتبة سان غال ، مثلاً ، في القرن التاسع مصنفات ابولايوس المنطقية ، ومؤلفات كاسيودورس وايزودورس وبيده والكوين ، علاوة على **الظواهرات لاراتوس** ؛ وقد اغتنت في القرن العاشر بكتاب **عزاء الفلسفة لبويثيوس** و**فرسال للوكانوس** ، ومنام **اسقيبيون** (وربما مع شرح مكروبس) ، وفي القرن الحادي عشر بمقالات بويثيوس في المنطق . ويبين لنا هذا التعداد الحدود الضيقة للأفق العقلي في زمن كانت فيه الكتب هي المركز الوحيد للثقافة ، وكانت في غاية الندرة .

على هذا النحو نكاد لا نملك من ذلك العصر سوى حواشٍ وشروح (واكثرها غير منشور) على كتابات بويثيوس او مرقيانوس كابيلا . وبالإضافة الى العقيدة المسيحية ، كان الجدل يحتل في هذه التربية المساحة كلها تقريباً . واشهر واضعي هذه الشروح اريك الاوكسيرى (المتوفى سنة ٨٧٦) ، ويسمى الاوكسيرى الذي درّس في شارتر نحو عام ٨٦٢ ، وبوفو الساكسي في مطلع القرن العاشر ، وجربرت الاورياكي الذي صار بابا (٩٩٩ - ١٠٠٣) باسم سلفسترس الثاني ، وفولبرت ، تلميذه ، الذي افتتح مدرسة في شارتر سنة ٩٩٠ . وقد حفظت لنا وثيقة من القرن الحادي عشر مواد تعليم الجدل بحسب ترتيبها في شارتر^(٢) . فقد كان يُدرّس فيها بالتعاقب : **ايساغوجي** لفورفوريس ، **المقولات** لأرسطو ، **المقولات** للقديس اوغسطينوس (مع مقدمة ألكوين) ، **التعاريف** لبويثيوس ، **المواضع** لشيشرون ، **العبارة** لأرسطو وابولايوس ، **الفروق الموضوعية** لبويثيوس ، **مباحث مغفلة** في الخطابة ، **التقسيمات** لبويثيوس ، **مقالة جربرت في العاقل واستعمال العقل** واخيراً **الاقيسة الاقترانية والاقيسة الشرطية** لبويثيوس .

(٢) نقلاً عن ١. كليرفال : مدارس شارتر في العصر الوسيط ، LES ÉCOLES DE CHARTRES AU MOYEN AGE ، ص ١٧٧ ، باريس ١٨٩٥ .

من الجلي للعيان كم كان يمكن لمثل هذه التربية ، المتطاوله على مدى سنين ، أن تسهم في التمرس بالنقاش . ولربما كان يجوز لنا القول إن كل فن آخر غير الجدل قد انتسي ، لولا تردد ذكر كتاب الهندسة لجربرت نحو عام ٩٨٣ ، وهو كتاب ينم ، في طرائقه في المقاس ، عن التأثير بعلماء الرياضيات العرب^(٢) . غير أن الجدل كان يسود بلا منازع ، وهو الذي أنمى في العقول حب النقاش والتمييز والتقسيم الى ما لا نهاية ، وهو الميل الذي سيهيمن على الفلسفة الوسيطية برمتها .

(٢)

مناظرة بيرنجه دي تور

عل أن الأولى بالاهتمام بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ليس الجدل باعتباره فن النقاش ، وانما الكيفية التي يستخدم بها للوصول الى تصور للوجود الواقعي . ولزيد من التوضيح لنذكر أن مجموعة بويثيوس كانت تطرح جملة من المسائل ، وبالتحديد الميتافيزيقية منها ، وفي مقدمتها مسألة الوجود الواقعي للكليات في نص فورفوريوس المشهور ؛ ومن بعدها (كما لدى القديس اوغسطينوس) مسألة حدود تطبيق المقولات ، وهي مسألة لا تقل شهرة في العصر الوسيط (انظر ص ١٤) ؛ فالمقولات العشر أو أجناس الوجود لا تنطبق إلا على العالم المحسوس ؛ وبناء عليه ، ان الجدل ، الذي لا يتعاطى إلا بالاجناس والانواع التابعة للمقولات ، لا يمكن له ، هو الآخر ، أن يصل الى وجود أعلى . ولكن لا مناص في هذه الحال من معرفة السبل الى الكلام على هذا الوجود الاعلى . لنضيف القول

(٢) فورشميت : أدوات القياس وطرائقه في علم مسلحة الأرض لدى جربرت ولدى العرب ، في ملفات الرياضيات والطبيعيات ARCHIV DER MATHEMATIK UND PHYSIK ، ١٩١٢ ، ص ٣١٥ .

أخيراً إن شروح بويثيوس كانت تقدم مفتاحاً لبعض المفاهيم الاختصاصية في فلسفة أرسطو ، ومنها على سبيل المثال مفاهيم الصورة والهوى ، والفعل والقوة .

والأمر هنا لا يقتصر إطلاقاً على أن يكون مجرد فن في النقاش . وهذا ما نتبينه حتى من رسالة العدم والظلام لفريديجيز ، وهي رسالة مقتضبة و«ساذجة وغبية» أصلاً على حد وصف برانتل ، مؤرخ المنطق ؛ فواضعها ، وهو تلميذ لألكوين ، يزعم أن العدم NIHIL موجود ؛ فقولنا إنه عدم ، يلزم عنه أنه كائن .

على أن رسالة جربيرت المقتضبة هي الأخرى ، DE RATIONALI ET RATIONE UTI^(٤) ، لذات دلالة أغنى بما لا يقاس من تلك النزعة الواقعية الفظة . ففورفوريوس يقول في الفصل السابع من إيساغوجي : « بما أن العاقل هو الفصل النوعي ، فإنما إلى هذا الفصل يُنسب استعمال العقل ؛ وهو يسند أيضاً إلى جميع أنواع الوجود التابعة لهذا الفصل » . وقد أحتج على فورفوريوس بالقاعدة المنطقية التي تنص على أن المحمول له ما صدق أعلى أو في الأكثر معادل لما صدق الموضوع ؛ وهي قاعدة منتهكة ههنا ، إذ نظراً إلى أن الحد ، وهو هنا العاقل ، هو قوة ، فعلها هو استعمال العقل ، فإن ما صدق الموضوع سيكون في هذه الحال أوسع من ما صدق المحمول . وقد ردّ جربيرت بتمييزه بين المحمولات التي تندرج في ماهية الموضوع ، مثلما يندرج العاقل في ماهية الإنسان ، والمحمولات العرضية ، مثل استعمال العقل حينما يسند إلى العاقل ؛ فالقاعدة المنصوص عنها لا تصدق إلا على محمولات الجنس الأول .

هذا التمييز الباترين بين المحمولات الجوهرية والعرضية هو ما يسمح بأن تطرح بمنتهى الجلاء مشكلة الكليات : إذ أن الكليات ، التي تساءل

(٤) في العاقل واستعمال العقل . «م» .

المتساثلون عما اذا كانت ذات وجود واقعي ، هي فقط الاجناس والانواع (حيوان ، انسان) التي هي محمولات جوهرية لفرد نظير سقراط . وبصدد هذه النقطة كان شراح بويثيوس ، نظير محاكي رابان ماور (الذي يتفق الباحثون على إرجاع تاريخ تأليف الكتاب المنسوب اليه والمعروف باسم الفورفوريات العليا الى النصف الاول من القرن الحادي عشر) يتقيدون بالاشارات والتعليمات التي القوها لدى المعلم والتي مصدرها الاول أرسطو ؛ فكانوا يرددون ما قاله بويثيوس ، وكذلك سمبليقيوس ، من أن المقولات ، أي دراسة المحمولات ، لا يمكن أن تختص بالاشياء (لأن الشيء لا يكون محمولاً RES NON PRAEDICATUR) ، وانما فقط بالالفاظ من حيث أنها دالة على الاشياء . من هنا كان الحل ، المشبع بأرسطو ، الذي وجدوه لمعضلة الكليات : فالجنس والنوع لا وجود لهما إلا بصفتها محمولين جوهرين للفرد . « انما الافراد ، نوعاً وجنساً ، شيء واحد (EADEM RES) ، وليست الكليات ، كما يقال أحياناً ، بشيء مختلف عن الافراد » . وتتردد تحت الاقلام ، كصدى لفكر أرسطو ، وبوساطة بويثيوس ، عبارات مفادها أن الجنس للنوع ، والنوع للفرد ، لكالهيولي للصورة .

إن المناظرة حول القربان المقدس ، التي دارت في اواسط القرن الحادي عشر ، قد طرحت بدورها مدى نجع الجدل وحدود تطبيقه . فباسكاز رادبرت (المتوفى نحو عام ٨٦٠) كان قال إنه في أثناء التكريس ، وبقوة الروح القدس ، يتخلق من مادة الخبز والخمر جسد المسيح ودمه . وكانت نظرية استحالة القربان هذه تستلزم أولاً وجود إله كلي القدرة ، لا تقيد إرادته أية قاعدة طبيعية ، ويترتب عليها ثانياً افتراق جذري بين ما تراه الاعين بطريق الحواس وما يبصره العقل عن طريق الايمان ، وذلك لأن « ما يدركه العقل في النوع المنظور هو غير ما تحس به حاستا البصر والذوق » . ولا يخطر في بال بيرنجه دي تور إطلاقاً أن ينفي أن يكون القربان المقدس سرّاً ، بالمعنى الذي يعطيه القديس اوغسطينوس

لهذه الكلمة ، اي علامة مقدسة تنتقل بنا الى ما وراء الظاهر المحسوس نحو وجود معقول ؛ ولزام علينا بالتالي أن نحاذر رفعه الى مصاف العقلانيين ، نفاة الايمان . على أنه ، وهو المتشرب بدروس فولبر الشارترى الجدلية ، كان يعز عليه الوصول الى تعقل الاستحالة القربانية ؛ إذ يلزم عن هذه الاستحالة إثبات ونفي في آن معاً لأن يكون الخبز والخمر موجودين على المذبح بعد التكريس ؛ «والحال أن الإثبات لا يمكن أن يبقى قائماً بتمامه ، إذا ما حذف منه جزء»^(٥) . هكذا تكون المسألة قد وضعت ضمناً : هل نحن في حل من مناقضة أنفسنا عند صياغتنا عقائد الايمان ؟

ان الردود الكثيرة التي جلبها بيرنجه على نفسه كانت جميعها تشكو من لبس واحد . فمن جهة أولى ، ردوا عليه بأنه ليس للجدل ولا للفلسفة ضلع البتة بتقرير أية عقيدة من عقائد الايمان . ولكنهم بذلوا قصاراهم ، من جهة ثانية ، ليثبتوا له أنه لا يترتب على القول بالاستحالة القربانية أي تناقض فعلي . ورسالة زميله في الدراسة في شارتر ، ادلمان الليجي ، بليغة الدلالة على النهج الاول : وهي حقيقة منا بأن نثبت نصها بتمامه لضراوتها في التهجّم على الفلسفة . «ان بعض اشراف الفلاسفة قد اعتنقوا آراء مغلوطة ومحتقرة عن حق لا يصدد الله الخالق فحسب ، بل كذلك يصدد العالم وما فيه . فهل أشد خلفاً من التأكيد بأن السماء والكواكب ثابتة وان الارض تدور حول نفسها بحركة دورانية سريعة وأن اولئك الذين يعتقدون بحركة السماء يخطئون خطأ البحارة الذين يرون الابراج والاشجار تبعد عنهم مع شطآنها ؟»^(٦) . وراي هرقليدس القديم هذا ، الذي كان القرن الحادي عشر على إلام به بفضل شرح تيمالوس لخلقيديوس ، يُسقّه من قبله تسفيهه لرأي اولئك الذين يعتقدون أن «الشمس ليست حارة ، وأن الثلج أسود» . فكم يعجز العقل والحواس بالأولى ، في مضمار العقيدة ،

(٥) شرح لانفراك ، مينيهي . م ١٥٠ ، ص ٤١٦ د .

(٦) في مورتان : دوران الطراورني DURAND DE TROARN ، ص ٢٩٠ .

عن تأهيلنا لأن نفهم ما لا سبيل لنا الى فهمه إلا بقوة نابعة من النعمة ،
هي قوة الايمان !

ويأخذ الجر الليجي ، الذي كتب في اواخر المناظرة ، هو الآخر
بوجهة نظر النقل: فالمسألة ينبغي أن تحل ، «لا بالعقل البشري ، غير
الكفؤ بالمرّة ، وإنما بشهادات المسيح حتى حيال قديسيه » . ويشرح
علاقة العقل بالايمان بالتشبيه التالي : ففعلنا حيال الله كحواسنا حيال
العقل أو ككل حاسة حيال كل حاسة أخرى ، أي أنه عاجز عن الفهم ،
ولكنه ملزم بأن يؤمن بما لا يفهمه . ولعله لا سبيل الى الشطط الى اكثر من
ذلك في تأكيد عدم التماسك الجوهرى للعقل . ومع ذلك ، فإن الجر هذا
عينه هو الذي يتطلع ، في ختام رسالته ، الى أن يثبت أن استحالة القرين
لا تنطوي على تناقض : فالقول بحضور الخبز وبحضور جسد المسيح على
المذبح ليس من جهة واحدة : «فمن حيث الظاهر وصورة العناصر ، هو خبز
وخمر : أما من حيث الجوهر الذي اليه يتحول الخبز والخمر ، فهو حقاً
وفعلاً جسد المسيح» (٧) .

بالكيفية نفسها أخيراً ، نجد لانفراك ، رئيس دير بيك ، ينحي
باللائمة على بيرنجه لأنه «تخلّى عن الثقات المقدسين ولجأ الى الجدل
وحده » ، ويعلن عن إثارة حسم المساجلة بالرجوع الى الثقات وحدهم ،
وعن أنه «إذ يعالج الأشياء الالهية ، لا تساوره رغبة لا في وضع مسائل
جدلية ولا في الاجابة عن مثل هذه المسائل» ، ويبيدي في الوقت نفسه عن
رغبته في أن يبين لبيرنجه الاخطاء التي ارتكبها ضد «أصول النقاش» .
وعلى الرغم من أنه يلومه على «وضع الطبيعة قبل القوة الالهية ، وكأن الله
لا يمكنه ان يغير طبيعة أي شيء كان» (٨) ، فإن ذلك لا يمنعه من أن يصادر
على أنه ليس في العقيدة ما يتنافى والجدل . وهكذا ، وفيما كانت المسألة

(٧) مينبي ، قراث الاباء ، م ١٨٠ ، ص ٧٤٠ ج ، و ٧٥٣ د .

(٨) مينبي ، م ١٥٠ ، ص ٤١٩ ج .

تسوى عن طريق انعقاد المجامع السينودية التي تقرّر عقائد الايمان (مجمع روما ومجمع فرسيل اللذان اداها بيرنجيه في عام ١٠٥٠ ، ومجمع روما في عامي ١٠٥٠ و ١٠٧٩ حيث أرغم على جحد آرائه) ، كان هناك حرص مماثل على تعقل العقيدة فعلياً بحسب قواعد العقل المشترك .

(٣)

نقد الفلسفة في نهاية القرن الحادي عشر

مع إصلاح أنظمة الاديرة وانتشار النزعة الزهدية في أواخر القرن الحادي عشر (تمخض التهاب الايمان عن حملة ١٠٩٥ الصليبية) ، مسّت الحاجة الى الحد بصورة أكثر نجعاً وتحديدأ من دور تلك العلوم الدنيوية . فبطرس دمياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢) ، الكاردينال ورئيس أساقفة اوستيا في عام ١٠٥٧ ، الذي سعى دوماً الى تحاشي مجد الدنيا بالاعتزال في صومعته ، هو واحد من أولئك المصلحين الذين جهروا بعدم كفاءة الجدل المطلقة في موضوع الايمان . وقد كتب يقول : « ان الجدل لا يجوز له ان يضع يده بصلافة على حق السيد ، بل ينبغي له ان يكون كالخادم للسيدة (ANCILLA DOMANAE) » . ما كانت مناسبة هذه الادانة ؟ لقد كان بيت القصيد الحجة الجدلية المشهورة (التي وضعها الميغارينيون) التي تقيم البرهان على القدر وعلى استحالة المستقبلات الممكنة بواسطة مبدأ عدم التناقض : وبذلك كانت كلية القدرة والحرية في الله ، أساس الايمان بالذات ، تُنفيان بقاعدة منطقية . وقد أعاد بطرس دمياني الى الاذهان ، بسداد ، أن هذه القواعد قد أوجدت لخدمة الاقيسة ، وانها « لا تعود الى ماهية الوجود ومادته ، وانما الى التسلسل في النقاش »^(٩) . وكانت هذه بمثابة عودة ، عن فطرة سليمة صادقة ، الى مذهب أرسطو الذي كان قرر أن المقدمات والتعاريف ليست مما يحتمل

(٩) في كلية القدرة الالهية . ف ٥ (ميني . م ١٤٥ . ص ٦٠٤) .

البرهان (ص ١٨٢) :وبالفعل ، وما دام علم الاقيسة هو المنهج الوحيد
المتاح للتفكير ، فقد كان من المستحسن رده الى مجرد آلة منطقية والامتناع
عن الرغبة في اتخاذه أداة لمعرفة ماهيات الاشياء .

على انه الى جانب الجدل ، الذي كان من الميسور نسبياً حصره
بدوره كألة منطقية ، كانت الكتب الدنيوية ، وبخاصة شرح مفام
اسقفبيون لمكروبس ، تعرض لمطالعتها مذاهب ونظريات في الله وفي العالم
تتناقض تناقضاً مباشراً مع المذهب المسيحي : فمفام ، مثلاً ، تأملات
فيثاغورس في تناسخ النفوس ، وتأملات افلاطون في صنع نفس العالم ،
وهذا فضلاً عن النقاش بين الافلاطونيين والارسطوطاليسيين الذي كان
يتضح منه ان خلود النفس يستتبع الوهيتها . وقد كانت تلك الكتب تؤكد
ان في الارض مناطق مسكونة ومنيعه ، مما كان يترتب عليه ان المسيح بن
عيسى لم يخلص البشر قاطبة . وشتان ما بين الجدل وبين هذا كله ؛ فهنا
يطالعنا تصور للعالم ما كان فيه الخلاص عن طريق المسيح يلعب أي دور ؛
وانما ضد هؤلاء الاخصام حمل مانيفولد اللاوتنباخ (المتوفى سنة ١١٠٣
في أحد أديرة الالزاس) حملته ؛ وأعلن ان القراء المواظبين على مطالعة
اولئك الفلاسفة الخطرين واقعون تحت سطوة ابليس^(١٠) .

نظرياً ، ليس أسهل من فرز كهذا ، ولكن عملياً ليس أصعب منه .
فقد كان اللاهوت يستخدم اللفاظاً من اشياء الجوهر SUBSTANTIA ،
ولم يكن أمامه مناص من البحث عن تعريفه في مقولات ارسطو ؛ وقد كان
مانيفولد نفسه يسلم بقرابة بعض المذاهب الفلسفية الى الايمان ويقبل
بالقسمة الافلوطينية للفَضَائِل إلى سياسية ومطهرة ومطهرة ، على نحو ما
وجدها لدى مكروبس . زبدة القول اذن أن القرن الحادي عشر وقف
عاجزاً ، بكل ما في الكلمة من معنى ، عن الاستغناء عن الفلسفة الدنيوية
وعن تعيين حدود استعمالها .

(١٠) الرد على ولفللم CONTRA WOLFEIUM ، مينيني ، م ١٥٥ ، ص ١٤٧ - ١٧٦ .

(٤)

القديس أنسلم

ذلك ما يعين المكانة الكبيرة التي يشغلها فكر القديس أنسلم الاوسني (١٠٣٣ - ١١٠٩) الذي عاد الى التسليح بالمأثور الاوغسطيني وبذل قصاراه ، في التعليم الذي تولى الاشراف عليه في دير بيك خلفاً للانفرانك، قبل ان يُعين في سنة ١٠٩٣ رئيساً لاساقفة كنتربري، ليقيم توازناً اكثر ثباتاً بين الايمان والعقل . وفكر أنسلم في منتهى الوضوح : فالتوراة والاناجيل والكنيسة تفرض على ايماننا عقائد ، مثل عقيدة وجود الله والتجسد ؛ ولا مرقاة للانسان الى هذه العقائد عن غير طريق النقل ، والعقل عاجز عن التأدي بنا اليها . لكن متى ما وجد الايمان ، مال الانسان ، فضلاً عن ذلك ، الى تعقل العقائد والى البحث في موجباتها . وكما قال اشعيا (الاصحاح السابع ، الآية التاسعة) : «ان لم تؤمنوا فلن تفهموا » . غير أن ايماننا يتطلب من جهة اخرى الفهم FIDES QUAE RENS INTELLECTUM : وما نستطيع ان نصل اليه من فهم للعقائد عن طريق التعقل هو وسط بين الايمان المحض وبين المعاينة المباشرة للوجود الالهي التي وعد بها المصطفون . وموقف القديس أنسلم وسط ، هو نفسه ، بين ايمانية تكابر في كل مران عادي للعقل ، وتصوفية تنشد حتى في الحياة الدنيا غبطة المعاينة الالهية .

ومن الجلي أن القديس أنسلم يستعيد هنا ، بقوة عبقريته ويتأمله في مؤلفات القديس اوغسطينوس ، بعضاً من الجدل الافلاطوني : فالحركة التي تتأدى من الايمان الى التعقل ومن التعقل الى المعاينة قريبة الصلة بهذا الجدل (ص ١٨٢) الذي يتأدى من الاعتقاد الى التفكير الاستدلالي ومن التفكير الاستدلالي الى الحدس العقلي ؛ وكل ما هنالك ان الاعتقاد غدا هو الايمان ، أي فضيلة^(١١) إلهية THÉOLOGALE لا تأتي الانسان إلا

(١١) الفضائل الالهية في علم الالهيات المسيحي ثلاث : الايمان والرجاء والمحبة .

بنعمة الله ، وجملة من العقائد بها يناط خلاص الانسان ؛ كما ان الحدس العقلي غدا هو المعاينة الالهية التي يؤتاها المصطفون بنعمة الله . والانسان عاجز عن المبادأة وعن بلوغ الغاية على حد سواء : فالعقل INTELLECTUS يتلقى من الخارج ، من الايمان ، ما عليه ان يفهمه . لكن خلا هذا المعطى لا يتطلب العقل شيئاً آخر سوى حدة الذهن الجدلية التي سعى أنسلم الى إكسابها تلاميذه بتمارين مماثلة لتلك التي ساق بعضها في مقالاته في القواعد ؛ غير أن التعقل ، مهما يصب من قوة الاقناع ، لا يبلغ الى اليقين اذا ما انفصل عن الايمان ؛ فأقصى ما في استطاعه أن يضع القول في « ما هو ظاهر لي » .

الى ذلك ينبغي ان نضيف ان كتابات القديس أنسلم يهيمن عليها شاغل عملي ، هو في محله بالنسبة الى رجل الكنيسة ؛ فببنيانه بالاستدلالات العقلية ضرورة التجسد ، مثلاً ، فإنما مبتغاه الرد على حجج الكفار الذين يدعون ان الايمان المسيحي منافٍ للعقل . ومن هنا كان الشكل الخاص الذي اتخذته كتاباته ، والذي أشار اليه بنفسه في مفتتح كتابه **مناجاة النفس** (MONOLOGIUM) : فلاشيء مما يقوله يريد له أن يأتي مبنياً على حجة الاناجيل ؛ بل لا بد من الكتابة بأسلوب واضح ، وعدم الاعتماد إلا على الحجج المفهومة من الكافة ، والتمسك ببساطة النقاش ، بحيث يأتي كل شيء مبنياً على « ضرورة العقل ووضوح الحقيقة » . وكان في ذلك اعتناق تام من عادات العصر الادبية ومن أسر شرح الكتاب المقدس . ومن هنا يتبين لنا أنه مهما يكن التحفظ واجباً عند كلامنا عن « عقلانية » القديس أنسلم ، فلا مناص لنا من الاقرار بأنه سعى جهده الى ان يرى ما يمكن للعقل ان ينتجه بقواه الذاتية .

وبديهي أن ذلك قاصر على موضوعات لاهوتية خالصة . فكتاب **مناجاة النفس** ، ومن بعده كتاب **العضلة** ^(١٢) ، اللذان حررا بهذا الترتيب

(١٢) وهو المعروف باسم « بروسولوجيم » ، وكان عنوانه الاصلي الايمان يتطلب الفهم .

بين ١٠٧٠ و ١٠٧٨ ، يعالجان ، اولهما طبيعة الله ، وثانيهما وجوده ؛ أما كتاب في الحقيقة ، اللاحق عليهما ، فموضوعه الوحدة الجوهرية لجميع الحقائق في الله ؛ بينما يعالج كتابه لماذا صار الله انساناً ، الذي انجزه في عام ١٠٩٨ ، موجبات التجسد . وقد كان الغرض الذي رمى اليه أن يبين ان العقل قابل لأن يستعمل استعمالاً صالحاً ، ولأن يفيد في اهداء الكفار وخلصهم ؛ ولم تكن بغيته اطلاقاً إنماء العقل لذاته وفي استقلاله .

غير ان منهج أنسلم (بصرف النظر عن الهدف الذي أراد الوصول اليه) تترتب عليه ، بصدد طبيعة العقل ، نتائج ذات أهمية عامة ، ومستقلة عن المادة التي عالجه . ففي مناجاة النفس ، أولاً ، نراه يعود الى الاخذ بالمنهج الافلاطوني الذي يخلص الى القول ، بصدد كل فئة من المتشابهات المدركة بالحواس والعقل ، بوجود نموذج تشارك فيه جميعها ، من حيث انها متشابهة . وربما كان في مستطاعنا أن نجعل تصديراً لكتابات كافة النظرية الأساسية التي يصوغها ابروقلوس في مبادئ الالهيات (انظر ص ٢٤) : « إن حداً يكون مشتركاً بين جميع حدود السلسلة لا يجوز أن يكون في أي حد منها ولا فيها جميعاً ، وانما قبلها » . فعلى المنوال نفسه يرى القديس أنسلم ان الاشياء الخيرة لهي كذلك بماهية مشتركة بينها ، هي الخير ، الذي هو خيرٌ بحد ذاته ، وبالتالي خيرٌ مطلق الخير . وهكذا نصل ، بالنسبة الى كل فئة من الصفات التي تشتمل في التجربة على درجات أكثر وأقل ، الى واحد اكبر مطلق الكبير به تكون الاشياء كبيرة ، الى موجود مطلق به يكون وجودها ، الى عادل مطلق العدل به يكون وجود الاشياء العادلة . ومن نافل القول أن جميع هذه الحدود تشير الى ماهية واحدة ، نظراً الى أنه لا يمكن أن يكون من وجود إلا لطبيعة عليا واحدة .

على هذا النحو يتأدى الجدل من التعدد الناقص الى ماهية واحدة كاملة ، من الكائن بغيره PER ALIUD الى الكائن بذاته PER SE . ثم ان هذا الكائن بذاته ، ان وجد فإنما يوجد من تلقاء ذاته EX SE ؛ إذ لو

كانت له علة ، للزم ان يكون أدنى من هذه العلة . واخيراً ، ان الكون يأتي منه ، وقد خلقه أو أوجده من العدم ، ولكن على نحو حكيم ومعقول ، وهو ما كان إلا ليكون مستحيلاً لو لم يكن في عقله « شيء » هو كالنموذج لما ينبغي صنعه ، أو كما يقال بعبارة أفضل ، صورة أو مشابهة أو مسطرة » ؛ وذلك هو كلمة الله ، الذي هو وإياه شيء واحد : فجميع الاشياء المخلوقة كائنة في الكلمة ، كينونة الأثر في الفن ، وما ذلك عند إنتاج الأثر فحسب ، بل قبل وجوده وبعد زواله .

من اليسير علينا أن نميز في فكر مناجاة النفس عنصرين لا يتوصلان أبداً الى التنافذ : من جهة اولى الجدل الافلاطوني ، وهو منهج عام قوامه التقدم من المحسوس الى المعقول ، من التنوع الى الوحدة ، من الكائن بغيره الى الكائن بذاته : ومن الجهة الثانية ، قلب لهذا الجدل الى ميتافيزيقا دينية ، يترتب عليه تعريف الكائن بذاته على أنه الله الخالق من العدم EX NIHILO كما يصوره سفر التكوين ، وعلى أنه العالم المعقول باعتباره كلمة الله . وهو خلط يمكن أن يجد ما يفسره في محاوراة تيمائوس نفسها ، بما جاء فيها عن الفاطر وعن المثال ، ولدى جميع أولئك الذين رجوا له بدءاً بفيلون وانتهاءً بالقديس اوغسطينوس ، ولكن بدون أن يعني هذا تبريراً له بأي صورة من الصور .

لقد حدد كتاب مناجاة النفس ما يعرفه العقل عن الله ، وعما اذا كان موجوداً . اما كتاب العظة (الفصلان الثاني والثالث) فيبرهن على وجوده بحجة يتيمة ، خلدت اسم القديس انسلم . وهاكموها : « اننا نؤمن بأنك شيء لا يمكن تصور شيء اعظم منه QUO NIHIL MAJUS COGITARI PUSSIT . أفمثل هذه الطبيعة لا وجود لها ، لمجرد ان الاحتمال قال في نفسه : الله غير موجود ؟ غير ان هذا الاحتمال ، إذ يسمع ما قلته : شيء لا يمكن تصور شيء اعظم منه ، يفهم على أية حال ما يسمعه : وما يفهمه موجود في عقله ، حتى ولو كان لا يفهم ان هذا الشيء موجود . وان يكون الشيء موجوداً في العقل شيء ، وان يكون موجوداً في الواقع شيء

آخر ... ومن المؤكد ان الموجود الذي لا يمكن تصور شيء اعظم منه لا يمكن ان يوجد في العقل وحده ؛ وبالفعل ، حتى إذا كان موجوداً في العقل وحده ، فمن الممكن ان نتصور موجوداً مثله له وجوده في الواقع ايضاً ، وهو بالتالي اعظم منه . وعليه ، اذا كان موجوداً في العقل وحده ، فإن الموجود الذي لا يمكن تصور شيء اعظم منه سيكون من طبيعة تستلزم أن يكون بالامكان تصور شيء اعظم منه » .

ان هذا البرهان ، عوضاً عن أن يجعل نقطة انطلاقه التأمل في العناية الالهية المنظورة عبر الطبيعة ، يجعلها التأمل في الله على نحو ما كان القديس اوغسطينوس ضرب في هذا المجال القدوة حينما قال^(١٣) : « ما امكن قط لأي نفس وإن يمكن أبداً لأي نفس ان تتعقل شيئاً خيراً منك ... ولولم تكن غير قابل للفساد لكان وسعني أن أصل بالتعقل الى شيء خير من إلهي » . وحركة التعقل واحدة : فمن الممكن يقيناً ان نسند الى الله ما لا يمكننا أن تنفيه عنه بدون ان ننتقص من كماله . كان افلاطون قال^(١٤) : « الله والاشياء التي هي من الله هي الاكمل في كل شيء » . وذلك كان مبدأ كل تأمل عقلائي في الله . ولكن ما كان خطري بال أحد من قبل ان يجعل من الوجود محمولاً لا سبيل الى إنكاره عليه بسبب عظمه وعظم كماله . لقد كان وجود الله مسلماً به ضمناً لدى الفلاسفة ، لأنه ما كان لغير هذا الوجود ان يقفل ، ان جاز التعبير ، دائرة تصوره للكون : فبدون محرك ارسطو الاول لا تعود الافلاك تتحرك حركتها الزلية ، وبدون لوغوس الرواقيين الذي يتغلل في الكون لا تعود الاشياء تتسم بعقلانيتهما المثلى . أما في المسيحية فقد افترض وجود الله ترتيباً على القصة التي يفترض بها بدورها ان تتأدى الى خلاص الانسان ، وهذا الوجود ، مثله مثل كل وجود آخر ، حقيقة منزلة . والحال ان القديس انسلم ، الذي لم

(١٣) نقلاً عن دراسيك . مجلة الفلسفة ، ١٩٠٩ ، ص ٦٣٩ .

(١٤) الجمهورية ، ٢٨١ ب .

يتعقل الله البتة بدالة نظام كوني يكون له لازماً ولا غنى عنه ، والذي لم يشأ في فرضه أن يعول على التنزيل ، لم يبق أمامه سوى مخرج واحد : وهو أن يثبت الوجود بمنهج التأمل عينه الذي كان متاح له أن يتعقله . وكما قيل بسداد كبير^(١٥) ، ما كان هذا الدليل دليلاً أنطولوجياً يتقدم من الماهية الى الوجود : فماهية الله مجهولة من قبلنا : الدليل إذن لا ينطلق من ماهية الله ، بل من صورة الله كما هي قائمة في أفهامنا ، وكما لا يمكن أن تتكشف لنا إلا بعد طول نظر وتأمل ؛ وإنما هذه الصورة ، مهما نأت عن الماهية الواقعية ، هي التي تتيح لنا أن نستنتج وجود موضوعها .

ان ما يترتب على هذه المساعي والمحاولات جميعاً هو القول بإمكان نظر من هذا القبيل ، نظريته الى أن نعي بقدر اكبر فاكبر من الوضوح صورة مطبوعة في أفهامنا عن الله : وهو قول ينبغي ان نرى فيه في خاتمة القرن الحادي عشر جراءة عظيمة . إذ كان مؤداه أنه من الممكن النظر في الله ، بمعزل عن تعاليم الكنيسة . وإنما على هذا التخوف بنى غونيلون ، رئيس دير مرموتيه ، محاجته التي عارض بها دليل القديس أنسلم باسم الاحمق^(١٦) ؛ وفي الواقع ، شن غونيلون هجومه على منهج القديس أنسلم اللاهوتي برمته : « ذلك الموجود الذي هو الله ، أنا لا أعرفه ، بل لا أستطيع أن أرجم به بدالة أي شيء يشبهه ، ثم انك تؤكد أنت نفسك أنه لا يمكن لشيء ان يشبهه » . وما يماري فيه غونيلون هو نقطة انطلاق أنسلم بالذات ، أي وجود الله في تصورنا ESSE IN INTELLECTU : فما دمنا لا نملك أي فكرة عن الله ، فلا يسعنا شرعاً أن نثبت أو أن ننفي عنه شيئاً . والنتيجة الضمنية التي تترتب على ذلك أنه لا وجود في اللاهوت لمنهج آخر غير النقل والتنزيل : إنه حكم بالسقوط على دور العقل كما كان منهج أنسلم

(١٥) كويره ، ص ٢٠١ ، الحاشية ١ .

(١٦) كان عنوان الرسالة التي رد بها غونيلون على كتاب العظة هو : الدفاع عن

الاحمق . «م» .

قد حدده في موضع وسط بين الايمان وبين معايينة المصطفين .

يعود القديس انسلم الى تطبيق هذا المنهج من جديد في كتابه في الحقيقة ؛ فكما في مناجاة النفس يصور في هذا الكتاب حالة خاصة من الحركة التي تنتقل بنا من التعدد الى الوحدة . وهو ينطلق هنا من تعدد الحقائق ، التي هي حقائق البيان والتعبير ، وحقائق الظنون والآراء ، وحقائق الإرادة (أي استقامة النية) ، وحقائق الافعال (أو استقامة الاعمال) ، وحقائق الحواس ، وحقائق الماهيات . وهذا التعدد كافٍ وحده لبيان الكيفية التي تتبدى بها مشكلة الحقيقة لانسلم : فالحق لا يعود فقط الى الحكم ، بل يمكن أيضاً ان يطلق على الارادة والحواس والماهيات . والصفة المشتركة بين هذه الحقائق كافة هي التطابق مع قاعدة معينة أو السداد : فالمنطوق يكون لتسمية ما هو موجود ، ويكون حقاً إذا سُمي فعلاً وإذا كان الغرض منه ان يسمى ؛ وهذا يصدق ايضاً على الظن ؛ وتطابق الارادة الحقيقة اذا ما اتجهت في الاتجاه الواجب ؛ كذلك فإن الافعال والحواس ، اذا اعتبرت بذاتها ، تكون دوماً حقة ، لان الحاسة تفعل دوماً ما هو واجب عليها فعله ؛ اخيراً فإن الماهيات حقة ، بمعنى ان للاشياء على الدوام الماهية التي شاء الله ان تكون لها ، والاشياء تكون على الدوام ما ينبغي ان تكون عليه . فكرة الحقيقة ترجع اذن ، في الحالات كافة ، الى قاعدة عليا باقية أبداً ، حقيقة لها صفة السداد لانه يتعين عليها ان تكون شيئاً ما ، وانما لأنها كائنة ، ولانه اليها مرجع سائر الحقائق الاخرى . ويكاد يكون من المستحيل التعبير بالكثير من هذا الجلاء والوضوح عن هذه النزعة العقلانية في تصور مركزية الله للكون ، وهي العقلانية التي رأت النور ، كما تقدم البيان ، مع الرواقية والافلاطونية الحديثة ، والتي لا يمثل فيها العقل ، المجاوز للحقائق الجزئية ، المنهج المباطن الذي يكتشفها ، وانما الماهية العليا والوحيدة التي لا تعدو هذه الحقائق الجزئية أن تكون تظاهرات لها . ومن الواضح للعيان في هذا المبحث ، كما في سائر مباحث القديس انسلم ، ان التصادم بين الايمان

والعقل هو في المقام الأول التصادر بين كيفيتين في تصور المركزية الالهية :
من جهة أولى إله الخلاص المسيحي ، ومن الجهة الثانية العالم المعقول
والمفارق للأفلاطونية المحدثة : فكلاهما يجنح بالعقل البشري نحو منطق
يستحيل فيها عليه أن يقوم بوظيفته العادية ويضطر اضطراراً الى
الانقلاب الى رؤيا ومعاناة .

لكننا نذكر ولا بد التباين العميق بين هاتين النظريتين في مركزية الله
للكون : فمن جهة أولى القصة الالهية كما قالت بها المسيحية بعالمها
المنقطع الذي لا مرد لاحدائه ، من خلق وخطيئة وفداء ، إلا الى مبادرات
غير متوقعة لموجود حر : ومن الجهة الثانية عالم مقدود من قطعة واحدة ،
بلا تاريخ ، نظامه أبدي وثابت ؛ وهو تباين يسفر عن نفسه بوجه خاص في
التجسد الذي يربط بين الطبيعتين ، الالهية والبشرية ، اللتين تفصل
الأفلاطونية بينهما ، والذي يقحم على الكون ناموساً جديداً مطلق الجودة .
والحال ان القديس أنسلم يطبق في مبحثه لماذا صار الله انساناً منهجه
القائل بأن الايمان يتطلب فهماً على عقيدة التجسد بالذات ؛ فهو يريد أن
يبين لقارئه الطابع الضروري والعقلاني لموت المسيح ؛ فحتى لو كنا لا نعرف
شيئاً عن موت يسوع ، فلا مناص أمام عقلنا من الاقرار بأن البشر لا
يسعهم ان يكونوا سعداء إلا اذا ظهر انسان - إله ومات من أجلهم ؛ إذ لا
يسع غير إله أن يقدم مغفرة عن خطيئة أهانت الجلال الالهي . صحيح أن
أنسلم ، كما هو بار للعيان ، لا يرد الحقيقة المسيحية الى مرحلة ضرورية في
نظام أبدي ؛ غير أنه يقحم عليها ، حال افتراض الخطيئة ، ضرباً من
ضرورة عقلانية توجهها صوب الرؤية الأفلاطونية للأشياء .

(٥)

روسلان الكومبياني

على ان الأفلاطونية ، مهما يكن من اختلافها عن المسيحية ، بدت
لأنسلم ولا بد مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بعقيدة الثالوث الاقدس ، حينما

عائين نتائج مذهب روسلان الكومبياني . فنظرات روسلان ، التي تُختصر تحت عنوان الاسمية ، والتي لم تكن معروفة إلا من خلال بعض المقتطفات النادرة التي يرد ذكرها لدى مناقضيه (انسلم وأبيلار) ، تولدت فيما يبدو من منطق بويثيوس . فقد كان هذا الأخير ذهب ، كما نذكر ، مع سميليقيوس الى ان مقولات أرسطو وكل الجدل المنبثق عنها تختص لا بالاشياء بل بالالفاظ من حيث انها دالة على الاشياء ، ولم يكن كتاب إيساغوجي إلا تصنيفاً للاصوات أو الحدود الخمسة التي بها يكون التعبير عن الاشياء . ولم يقل روسلان شيئاً يختلف عن ذلك : فجميع التمييزات التي يستاقها الجدل بين الجنس والنوع ، والجوهر والصفة ، ان هي الا تمييزات لفظية ، مردها الى المقال البشري : لكنه اضاف أن التمييز الوحيد الذي له أساس في الواقع هو التمييز بين الجواهر الجزئية . وعن ذلك قال انسلم في الفقرة التي لخص فيها في بنود ثلاثة مذهب الجدليين^(١٧) : « ما الجواهر الكلية إلا نفث من الاصوات ؛ فما اللون سوى الجسم الملون ؛ وما حكمة الانسان سوى نفسه »^(١٨) . وما يقصده روسلان أننا باللغة فقط نستطيع أن نفصل الانسان عن سقراط ، والبياض عن الجسم الابيض ، والحكمة عن النفس ، ولكننا الانسان الذي نتكلم عنه هو في الواقع سقراط ، والبياض جسم ابيض ، والحكمة نفس حكيمة . وليست قسمة الاشياء بحسب الاصوات والمقولات وحدها ، بل حتى قسمة الجسم الى أجزاء جسمية بدت لروسلان ، على حد رواية أبيلار ، جزافية واتفاقية ؛ فكل جسم ، مثله مثل البيت ، غير قابل للقسمة : فالقول بأنه مؤلف في الواقع من أساسات وجدران وسقف ، معناه اعتبار جزء من أجزائه ، وليكن السقف مثلاً ، جزءاً من كل ، وشيئاً متميزاً في آن معاً في تعداد

(١٧) الجدليين أو « هراطقة الجدل » لقب انصار روسلان . ومعلوم ان هذا الأخير علم ، ولم يكتب .

(١٨) مينيني ، تراث الأباء ، م ١٥٨ ، ص ١٢٦٥ .

من ثلاثة اشياء^(١٩) .

يبدو اذن ان روسلان شعر (وذلك هو معنى الاسمية) ان جميع التمييزات التي يقوم بها الجدلي لا وجود لها إلا في اللغة ، لا في الاشياء . ونحن نعلم ، من جهة أخرى ، ان مجمع سواسون (١٠٩٢) حكم عليه بأن يجحد رأيه في الثالوث الاقدس . فقد استخلص ، فيما يبدو ، جميع النتائج التي تترتب على رأي بويشيوس القائل إن لفظ الشخص^(٢٠) يشير الى جوهر معقول ؛ ومن ثم يكون في الله من الجواهر بقدر ما فيه من الاشخاص (التاليفية المثلثة TRITHÉISME) ؛ فالأب والابن ، الوالد والمولود ، موجودان متمايزان ؛ والاشخاص الثلاثة متفارقون تفارق ثلاثة من الملائكة ؛ وان وجدت وحدة بينهم ، فإنما وحدة ارادة وقدرة . فما الصلة بين هذا الرأي وبين الاسمية ؟ ان القديس انسلم يعرضها لنا بوضوح حينما يتكلم عن أولئك الجدليين « الذين غاص فكرهم في بحر الصور الجسمية حتى بات لا يستطيع منه فكاًكاً ؛ فإذا كان لا يسعهم ان يفهموا كيف أن عدة اشخاص يؤلفون في النوع انساناً واحداً ، فكيف لهم ان يفهموا أن تؤلف عدة اقانيم إلهاً واحداً ؟ واذا كان من المتعذر عليهم تمييز الحصان من لونه ، فأنى لهم ان يميزوا الله من إضافاته المتعددة ؟ واذا كان يعصى عليهم ان يميزوا الانسان الفرد من الشخص ، فكيف لهم ان يفهموا ان الانسان الذي اضطلع المسيح بدوره ليس شخصاً ؟ » . بمقتضى هذا النص القاطع ، لم تكن التاليفية المثلثة سوى ضلال واحد من ضلالات روسلان : فمذهبه الاسمي مبدأ هدام لكل لاهوت ، لأنه يميز حيث لا يجوز التمييز ، ولا يميز حيث يجب التمييز ؛ وقد رأى في الثالوث ثلاثة جواهر فردية متمايزة ؛ وبالمقابل (وتلك هي النقطة الثانية التي

(١٩) كوزان : مؤلفات ابيلاز غير المنشورة GEUVRES INÉDITES D'ABELARD .

ص ٤٧١ .

« م » .

(٢٠) الشخص هو الاقنوم في عقيدة الثالوث .

استهدفها أنسلم) ، ما كان يشاء البتة أن يميز صفات الله (الطيبة ، القوة ، الخ) من جوهره ، مثلما ما كان يسعه (وتلكم هي النقطة الثالثة) أن يميز الشخص الإلهي المتجسد في المسيح من ناسوته . لقد كان هناك إذن ، لدى رجل الدين الكومبياني^(٢١) هذا ، حاجة إلى الرؤية الواضحة لا تشبعها فضالات الأرسطوطاليسية والأفلاطونية . وتلك كانت ، كما قيل بحق ، « أكثر من مجرد مسألة مدرسية ؛ فإذا كانت الكليات موجودة في الواقع ، فإن رجل اللاهوت لا يتعامل والحالة هذه مع الصيغ وحدها ، بل كذلك مع الأشياء ذاتها »^(٢٢) .

(٢١) كومبيانيا : بلدة فرنسية تقع إلى الشمال من باريس . «م» .
 (٢٢) سيسبرغ ، نقلاً عن غرابمان : تاريخ الطريقة المدرسية GESCHICHTE DER
 SCHOLASTISCHEN METHODE ، ص ٣١١ .

ثبت المراجع

- II. — FREDEGISE, *Epistola de nihilo et tenebris*, *Patr. lat.*, 105.
 J. ENDRES, *Fredegisus und Candidus*, *Philosophisches Jahrbuch*, 1906
 GERBERT, *Opera*, *Patr. lat.*, 139.
 F. PICAUVET, *Un Pape philosophe*, Paris, 1897.
 A. FLICHE, Un précurseur de l'humanisme au X^e siècle, le moine Gerbert. *Bulletin Guillaume-Budé*, Paris, 1943.
 PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine Domini*, *Patr. lat.*, 120.
 BÉRENGER DE TOURS, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, L. Haye, éd. Beckenkamp, 1941.
 — Lettre inédite à l'archevêque Joscelin de Bordeaux, *Revue bénédictine* éd. Morin, 1932.
 J. EBERSOLT, Essai sur Bérenger de Tours, *Rev. d'hist. religieuse*, 1903
 A. J. MACDONALD, *Berenger and the Reform of Sacramental Doctrine*, Londres, 1930.
 H. WEISWEIDER, Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St Blasien gegen Berengar, *Scholastik*, 1937.
 LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini contra Berengarium*, *Patr. lat.*, 150.
 J. ENDRES, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik, *Der Katholik*, 1902.
 A. J. MACDONALD, *Lanfranc*, Oxford, 1926.
- III. — Pierre DAMIEN, *Opera*, *Patr. lat.*, 144-145.
 A. CAVALLI, *Vita di San Pier Damiano*, Faenza, 1938.

- O. J. BLUM, *St. Peter Damian, His Teaching of the Spiritual Life*, Washington, 1947.
- F. DRESSLER, *Petrus Damiani, Leben und Werke*, Rome, 1954.
- J. GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, 1956.
- J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise*, Rome, 1960.
- IV. — Saint Anselme, *Opera filosofiche*, Lanciano, éd. Ottaviano, 3 vol., 1928.
- *Opera omnia*, Edimbourg, éd. Schmitt, 6 vol., 1940-1961.
- *Œuvres philosophiques* (trad. fr., Rousseau), Paris, 1947.
- *Cur Deus homo*, Paris, éd. Roques (avec trad.), 1963.
- Ch. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme*, Paris, 1920.
- A. KOYRE, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923.
- H. OSTLENDER, *Anselm von Canterbury*, Düsseldorf, 1927.
- K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, Munich, 1931.
- M. CAPPUYNS, L'argument de saint Anselme, *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, 1934.
- E. GILSON, Sens et nature de l'argument de saint Anselme, *Archives d'hist. doctr. et litt.*, 1934.
- J. MACINTYRE, *St. Anselm and His critics*, Edimbourg, 1954.
- Spicilegium Beccense, *Actes du Congrès international au IX^e centenaire de l'arrivée de saint Anselme au Bec*, Le Bec-Helluin-Paris, 1959.
- K. ZIMMERMANN, Anselm von Canterbury, in *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963.
- V. — H. H. LOEWE, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter*, Prague, 1876.
- M. de WULF, Le problème des universaux, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1896.
- F. PICAUVET, *Roscelin théologien et philosophe*, Paris, 1911.

الفصل الثالث

القرن الثاني عشر

القرن الثاني عشر قرن عرف فيه الفكر تقدماً حثيثاً ومتنووعاً ،
صاحباً وملتبساً أيضاً : فمن جهة أولى حاجة ماسة الى المذهبة والوحدة
تولدت عنها تلك الضروب من الموسوعات اللاهوتية التي عرفت باسم
الاحكام ؛ ومن الجهة الثانية فضول عقلي كبير ترجم عن نفسه في بعض
الاوساط بعودة الى النزعة الانسية القديمة وبالتفات جديد الى علوم
المجموعة الرباعية . ولننصف أن تراث العصور القديمة راح يتكشف رويداً
رويداً عبر ترجمات لمؤلفات كتاب كانوا لا يزالون مجهولين الى ذلك الحين ،
وأن المكتبات اغتنت .

يبدو أننا نستطيع تمييز أربعة اتجاهات رئيسية للفكر أفصحت عن
نفسها في اوساط مختلفة : اللاهوتيون من مؤلفي الاحكام ممن جمعوا
ووجدوا الماثور المسيحي ؛ والافلاطونيون من مدرسة شارتر ، وكانوا
إنسانيي النزعة بكل ما في الكلمة من معنى ؛ ومتصوفة دير سان فكتور ؛
وأخيراً حركة حلولية وطبيعية النزعة اثارَت بنوع ما هواجس السلطة
الروحية . ولكن هناك أيضاً المستقلون الذين يعسر تصنيفهم في أية فئة ،
وعلى الأخص أبيلار الذي كان فكره ، بتعقيده وحساسيته ، يعكس أهواء
عصره كافة .

(١)

مصنفو « الأحكام »

القرن الثاني عشر هو عصر الموسوعات اللاهوتية الكبرى التي أريد لها أن « تضم في جسم واحد » ، كما قال إيف الشارترى ، كل ما له صلة بالحياة المسيحية ، من انضباط وإيمان وخلق . وما كان وراء ذلك كله من شاغل فلسفي ، وإنما فقط حاجة عملية - حفاظاً على الوحدة الروحية للعالم المسيحي - إلى جمع شتات معطيات لا تقع تحت حصر : القوانين الكنسية ، البراءات والفتاوى البابوية ، آراء آباء الكنيسة ، قواعد الأخلاق العملية والحياة الدينية ، وهي معطيات غالباً ما كانت تتسم بالتناقض الظاهر وكان المطلوب مع ذلك توحيدها . والحاجات التي سعت هذه المصنفات إلى تلبيتها تنظر تلك التي تلبيها في أيامنا هذه المدونات والمجموعات القانونية ، وهذه معناه أن طابعها كان عملياً وقانونياً أكثر منه بكثير فلسفياً . وعليه ، فإن العمل الذي أكب عليه مؤلفو الأحكام كان من طبيعة فيلولوجية ونقدية : فبرنولد الكونستانسي يشير ، بصدد كل مادة ، إلى التناقض الظاهري بين الثقافات ، ويضع ، نظير ما كان فعل فنسان الليرنسي ، قواعد للتوفيق أو للاختيار فيما بينهم . ويقدم إيف الشارترى (المتوفى سنة ١١١٦) ، في كتابه الأحكام في سبعة عشر مجلداً ، مرآة SPECULUM لمذاهب الإيمان ولقواعد الأخلاق . وفي زمن لاحق سيضع راؤول أردنت مرآة الكون^(١) ليكون بمثابة تاريخ للانسان المسيحي ؛ وفيه نجد ، إلى جانب تعاليم المسيحية ، كل ما كان يمكن أن يكون بقي من

(١) يحدد غرابمان تاريخ تأليف هذا الكتاب في مطلع القرن . لكنه يرجع في الواقع إلى نهايته (انظر ب. جاير ، رادولفوس آردنس ، في المجلة الفصلية اللاهوتية ، ١٩١١ ، وم. ت. دالفرني ، جناز راؤول أردنت ، في ملفات التاريخ المذهبي ، ١٩٤٠ - ١٩٤٢) .

الأخلاق الانسانية النزعة للعصور القديمة : فقبل البشارة بالخلاص عن طريق المسيح ، يشرح المؤلف المفاهيم الأخلاقية الأساسية للخير والفضيلة (ك ١) ؛ وقبل عرض عقائد الايمان والأسرار (ك ٧ و ٨) يتبسط في التصورات الانسانية عن الفضيلة والزيلة (ك ٦) ؛ وقبل معالجة الفضائل الالهية يتكلم عن فضائل أصلية ؛ وهكذا يزاوج جنباً الى جنب بين الحقائق المسيحية وبين أخلاق انسانية النزعة يحاول بسداجة دمجها بعقائد الايمان ؛ فان وقع ، مثلاً ، على التصنيف القديم للعلوم (نقلاً عن ايزودورس أو بيده) الى علوم نظرية وخلقية ومنطقية ، فضلاً عن علم الميكانيكا، سارع يلاحظ بورع أن هذه العلوم الأربعة هي أدوية أربعة ضد العيوب الأربعة المنبثقة عن الخطيئة الأصلية : الجهل والظلم والخطأ والضعف الجسمي .

لقد تمخضت هذه الجهود الرامية الى تقنين المسيحية عن سلسلة من المصنفات تلاحقت حلقاتها على امتداد القرن الثاني عشر : المسائل أو الأحكام لأنسلم اللاني (المتوفى سنة ١١١٧) ، والأحكام لغليوم دي شامبو (١٠٧٠ - ١١٢١) ، وأحكام روبرت بولوس (المتوفى سنة ١١٥٠) ، وروبير الميولوني (المتوفى سنة ١١٦٧) ، وعلى الأخص أحكام بطرس اللومباردي ، الملقب بأستاذ الأحكام (المتوفى سنة ١١٦٤) ، وقد اعتمدها بعيد وفاته كل من بطرس الأكال (المتوفى سنة ١١٧٦) وبطرس البواتياني (المتوفى سنة ١٢٠٥) نصوصاً للشرح ؛ وقد تحول شرحهما بدوره في القرن التالي الى أساس لكل تعليم لاهوتي .

الى هذا النوع الأدبي نفسه ينتمي كتاب « نعم ولا » لأبيلار الذي كان واحداً من معلمي بطرس اللومباردي ، إذ يجمع ، بصدد كل بند من بنود الايمان المسيحي ، آراء آباء الكنيسة ويصنفها في مجموعتين : تلك التي تقول « نعم » ، والآخرى التي تقول « لا » . ومن المحقق أن أبيلار ما كان ينبغي أن يستخلص من ذلك نتيجة شكّية ، وإنما فقط أن « يحفز القراء على المزيد من التدريب على التماس الحقيقة وأن يجعلهم بنتيجة هذا

البحث أكثر صفاء ذهن^(٢) ؛ وكان يبدأ على أية حال بتعيين قواعد للتوفيق بين الآراء .

تفترض هذه المؤلفات بطبيعة الحال ، كما هو بادر للعيان ، عملاً عقلياً بدون إستحليل كل تقنين : فالأساس الأول والأوحد هو بكل تأكيد «السلطة» ؛ لكن لا غنى عن نقاش منطقي عند تقرير معنى كل حكم من أحكام السلطة وقيمته ؛ وهكذا نجد بطرس اللومباردي ، في كل فقرة من الفقرات التي تتألف منها تقسيمات كتابه أو فصوله ، يعارض النصوص بالنصوص ، ويقارن « المع » PRO و « الضد » CONTRA ، ويتخير ما يتخير ، لا بالاستشهاد ، بل بالنقاش . وبذلك يكون أرسى الأسس للمنهج المسمى بالمدرسي أو السكولائي SCOLASTIQUE ، وهو منهج جدلي وُضع للحكم في الآراء ولاختبارها ، لا لابتكارها : فالذهن الحاد أو الثاقب ليس ذاك الذي يكتشف حقيقة جديدة ، وإنما ذاك الذي يلتقط توافقاً أو تناقضاً بين الآراء ؛ وذلك هو المنهج التعقلي الوحيد الممكن في مضمار تعدّد فيه الحقيقة بحكم المعطاة سلفاً .

نقطة أخرى مهمة ، وتتصل بتوزيع المواد في مؤلفات أبيلاروبطرس اللومباردي ؛ فالبنية الباطنة لهذه المؤلفات هي رواية القصة المسيحية : ففيها يُدرس على التوالي الله والثالوث ، الخلق ، الملائكة ، الإنسان والخطيئة الأصلية ، التجسد والفداء ، الأسرار والأخريات . وفي ذلك شبه خطة للكون فرضت نفسها رويداً رويداً ، وستكون لها الهيمنة من الآن فصاعداً ، وستلتقيها لدى العديد من الفلاسفة حتى بعد زمن طويل من انتهاء العصر الوسيط . فبادئ ذي بدء رسم هرم الموجودات : الله ، الملائكة ، الإنسان ؛ ثم القصة بحصر المعنى : الخطيئة الأصلية ، الفداء ، رجوع المصطفين الى الله ؛ وهي خطة ذات شقين ، فيها ما فيها من التنويعات ، ولكن تنويعها الحديدين ، إن جاز القول ، أفلاطونية على

(٢) مينتي : ثراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ١٧٨ ، ص ١٢٤٩ .

طريقة سكوت أريجينا تجعل من حركة النزول والرجوع الى الله ضرورة سرمدية، وعقيدة قوية على طريقة بطرس اللومباردي أو القديس توما الاكوينى اللذين يضعان في مفتتح كل فصل من فصول القصة مبادأة حرة واحتمالية خالصة .

(٢)

مدرسة شارتر في القرن الثاني عشر : برنار الشارترى

في مدرسة شارتر تطور ، على العكس ، ضرب من لاهوت فلسفي . ولعل ما من شيء يترك في النفس أثراً أبلغ من ذاك الذي تتركه الجهود التي بذلت عصرئذ في الوسط الشارترى لتوسيع الأفق العقلي الى ما وراء بويثيوس وايزودورس والآباء . وفي عداد الرواد ينبغي أن نذكر بادىء ذي بدء قسطنطين الافريقي واديلارد الباثي ، وكانا شاهدين نفيسين على الوشائج التي راحت تنعقد من جديد بين الشرق والغرب . فمئذ نهاية القرن الحادي عشر جاب قسطنطين، القرطاجني المولد، في أصقاع الشرق قاطبة ؛ وعلاوة على كتب للعرب واليهود في الطب ، ترجم كتاب الفصول لأبقراط مع شرح جالينوس ، وكتابين لجالينوس نفسه . ومن هذه الترجمات اطلع الغرب ، كما سنرى عما قليل ، على نظرية ديموقريطس في الطبيعيات الذرية .

أما اديلارد الباثي ، الذي رحل في مستهل القرن الثاني عشر الى اليونان وبلاد العرب ، فقد آب منها بترجمات لكتب في الرياضيات . فقد نقل من العربية كتاب المبادئ لإقليدس^(٣) ، ومؤلفات في علم الفلك ، وحساب الجبر والمقابلة للخوارزمي^(٤) . وكان في ذلك إغناء - وأيما

(٣) ويعرف في العربية بـ « الاسطقسات الالهية » . ٥٠٠ .

(٤) ويعرف في اللاتينية بـ LIBER ALGORISMI . ٥٠٠ .

إغناء - لمجموعة العلوم الرباعية . وكان اديلارد أفلاطوني الميل ، علاوة على كونه من الرياضيين ؛ ولم تكن أفلاطونيته متحدرة من القديس أوغسطينوس ، وإنما مباشرة من محاورة تيمائوس ، ومن خقليديوس ومكروبس . وقد حرر محاورته المقتضبة ، في الهَوَّو والمباين ، تبريراً للفلسفة ؛ وفيها صور ، مترسماً خطى بويثيوس ومرقيانوس كابيلا ، الفلسفة PHILOSOPHIA ، ومعها الفنون الحرة ، تحاور وتناقش العلم الطبيعي PHILOCALIA . والحال أن نظرية المعرفة التي يعرضها في هذه المحاوره تفترض كل الأسطورة الأفلاطونية عن النفس : فالنفس تعرف ، وهي في حالة الصفاء والنقاء ، الأشياء وعللها ؛ ولكن هذه المعرفة تضيع جزئياً « في سجن الجسم » ؛ و « عندئذ تبحث النفس عما أضاعته ، وإذ تخذلها ذاكرتها تلجأ الى الظن » ؛ و « صخب الحواس » (انظر تيمائوس ، ١٤٤) ، الذي يبقى علينا في جهل ب « الأشياء الصغيرة جداً والكبيرة جداً » ، يحول دون المعرفة العقلية (الأشياء الصغرى هي في أرجح الظن الذرات أو الجواهر الفردة التي كان اديلارد يسلم بوجودها) . ويترتب على ذلك أن أرسطو على حق في قوله إننا في وضعنا الراهن لا نستطيع أن نعرف بدون الاستعانة بالخيالة ؛ ولكن أفلاطون على حق أيضاً في توكيده أن المعرفة الكاملة هي المعرفة بالصور النموذجية للأشياء ، كما هي كائنة في العقل الالهي ، قبل انتقالها الى الأجسام ؛ ولا فارق بينهما سوى في الاتجاه : فأفلاطون ينطلق من المبادئ أو المثل ، بينما يبدأ أرسطو بالحسوسات والمركبات .

من هنا كان حله لمسألة الكليات : فالتمييز بين الجنس والنوع والفرد ، وعلى سبيل المثال بين الحيوان والإنسان وسقراط ، غير ذي معنى إلا في الحسوسات . « فعندما ننظر في الأنواع لا نحذف الصور الفردية ، لكننا نغفلها لأنها غير موضوعة باسم النوع » . وكذلك الحال بالنسبة الى الجنس بالاضافة الى النوع . لكن ينبغي أن نحاذر من الخلط بين هذه الكليات ، التي تسميها اللغة ، وبين الصور النموذجية كما هي

كائنة في العقل الالهي ؛ فما الكليات في نظر أرسطو سوى المحسوسات ذاتها ، وأن منظوراً إليها بحدس أعمق ؛ أما الصور فلا تعود هي الأجناس أو الأنواع التي لا سبيل الى تصورهما إلا بإضافتها الى الأفراد ، وإنما يكون « تصورهما ووجودها خارج المحسوسات ، في العقل الالهي » .
والمعرفة المقصودة هنا ليست هي المعاينة الالهية ، وإنما معرفة بشرية وعادية ، لأن هدف الجدل تأمل المثل .

أما برنار الشارترى ، الذي درّس في شارتر من ١١١٤ الى ١١٢٤ ، فيبدو أنه كان على ثقة - وتلك كانت السمة المميزة للوسط الشارترى - من أن هدف العلم ليس تثبيت معرفة الماضي ، بل مدّها وتوسيعها . قال : « نحن كأقزام على أكتاف عمالقة ؛ فنحن نستطيع أن نرى أكثر وإلى أبعد من القدامى ، لا بفضل حدة بصرنا أو عظم أجسامنا ، وإنما لأننا مسنودون بهم ومعتلون أكتافهم كما لو على أكتاف عمالقة »^(٥) . ويصفه يوحنا السالسيوري بأنه « أكمل أفلاطوني في عصرنا »^(٦) ؛ ويروي انه قال إن الكليات هي المثل الأفلاطونية ؛ فهل برنار هو أيضاً واضح الفذلكة المقتضبة التالية في الأفلاطونية ؟ إن يوحنا السالسيوري يشدد فيها على التضاد بين ثبات المثل وتغير المحسوسات ، مستلهماً في ذلك سنيكا (الرسالة ٥٩ ، ١٩ و ٢٢) الذي يذكره بالاسم و تيمائوس (٤٩ د) .
وثمة شيء يبدو مؤكداً على كل حال . فشقيق برنار ، ويدعى تييري ، وضع شرحاً لسفر التكوين فسّر فيه العالم بتضافر علل أربع : الله الأب كعلة فاعلية ، والعناصر الأربعة كعلة هيولانية ، والابن كعلة صورية ، والروح القدس كعلة غائية ؛ وواضح للعيان أن هذا المقطع ينطوي على مجهود لتطبيق النظرية الأرسطوطاليسية في العلل الأربع على قصة تيمائوس عن نشأة الكون ، ولا تغلح الصيغ المسيحية في حجب التصورات الأفلاطونية

(٥) يوحنا السالسيوري ، الجامع في المنطق ، ك ٢ ، ف ٤ .

(٦) المصدر نفسه ، ك ٦ ، ف ٣٥ .

الأربعة عن الفاطر والهيولى ونظام العالم والخير (لا يلبث تبييري على أية حال أن يماثل صراحة فيما بعد بين الروح القدس وبين النفس العالمية كما هي حاصلة في تيمائوس) ؛ والحال أن هذا التأويل لمحاورة تيمائوس موجود في رسالة سنيكا الخامسة والستين (٨ - ١٠) التي تماثل كل مبدأ من مبادئ العالم لدى أفلاطون بوحدة من علل أرسطو الأربع ؛ وهذا التأويل عينه نلفاه في مقدمة الإلهيات المنحولة لأرسطو ، وهو اثر عربي من القرن التاسع سنتكلم عنه لاحقاً .

إن محاورة تيمائوس هي التي كانت أيضاً مصدر إلهام برناردوس سلفستريس في كتابه في العالم بأسره او الكون الأكبر والكون الأصغر الذي وضعه في أواسط القرن . كما وضع واحد من تلاميذ برنار الشارترى ، وهو غليوم الكونشي (المتوفى سنة ١١٤٥) ، كتاباً بعنوان شرح تيمائوس ، وآخر بعنوان الفلسفة مشرباً بالأفلاطونية . ومما تجدر ملاحظته أن أفلاطوني شارتر ، خلافاً لأبيار الذي يتبع بدوره أفلاطون ولكنه يريد استلحاقه واستخدامه في المناقشة عن العقيدة المسيحية ، يعرضون الأفلاطونية كفلسفة مستقلة ، بدون أن يحاولوا أية مقارنة بينها وبين العقيدة ، وليس بدون أن يقحموا عليها شيئاً من الخيال الأنسي النزعة ومن تكلف الأسلوب الذي يجعل لجميع كتابات المدرسين نكهة خاصة . ومن هذا القبيل ، مثلاً ، نشكونية برناردوس سلفستريس التي هي أشبه بمسرحية بدائية من مسرحيات الأسرار ، وفيها نرى الطبيعة NATURA تذرف الدمع وتشتكي لنويس NOYS ، أي العناية الإلهية ، من الاختلاط السائد في المادة ؛ فترقّ نويس لشكواها وتفصل العناصر واحدها عن الآخر (كما في الكتاب الأول من الامسلاخات لافيدديوس) ؛ ثم تتوجه نويس بالخطاب الى الطبيعة وأعدة إياها بأن تخلق الانسان استكمالاً لصنيعها ، بينما ستتولى الطبيعة نفسها تكوين جسم الانسان بالعناصر الأربعة (وهذا اقتباس عن قصة تيمائوس) . وذلك هو ، في ظاهر الامر ، الثالوث المسيحي في لباس أفلاطوني ؛ فالأب هو الخير

(TAGATHON) ، والابن هونويس ، والروح القدس هو النفس العالمية أو أنديليخيا ENDELECHIA التي تنبثق عن نويس ؛ غير أن هذه المشابهة غرارة ، لأن الحدود فيها مترتبة هرمياً ولا تمثل أشخاصاً متساوين ، وذلك ما دامت النفس العالمية تتولى تبليغ أقنوم أدنى منها مقاماً ، هو الطبيعة ، وما دامت نويس لا تشبه البتة كلمة متجسداً ، وإنما هي عالم معقول ، يشتمل على جنس ونوع وأفراد ، على « كل ما سيتولد من المادة والعناصر والعالم ... » ، وكل سلسلة الأقدار (FATALIS SERIES ، بحسب التعبير الرواقي) ، وترتيب القرون والأجيال ، ودموع الفقراء وثروات الملوك » (٧) .

(٣)

الان الليلي

الطبيعة ، وحدة الطبيعة ، القوانين الطبيعية : ربما كان ذلك هو بالفعل جوهر الافلاطونية الشارترية . وإن واحداً من المعفكري نهاية القرن كان الان الليلي (١١١٥ - ١٢٠٣) ، « الفقيه العالمي » ، وناظم القصائد الرمزية ومؤلف القواعد اللاهوتية في شكل بديهيات وأوليات مسلم بها ، الذي درّس في باريس وفي مونبلييه . ويدون أن يكون تابعاً تبعية مباشرة للشارتريين ، حافظ على روحهم الى حد بعيد ؛ فقد صور الطبيعة في صورة صبية عذراء متوجة الرأس بإكليل مرصع بأحجار كريمة ترمز الى الكواكب ومرتبدة معطفاً موشى بتصاوير مختلف الموجودات ؛ وهكذا يكون رجل الدين هذا ، الذي عاش في القرن الثاني عشر ، قد اهتدى الى الصورة القديمة التي ربما كان فيراقيدس السيروسي ، من القرن السادس ق . م ، قد أخذها عن البابليين . وهذا التصور للطبيعة مرتبط بتصوير الانسان ككون أصغر ، مؤلف من الأجزاء التي تتألف منها الطبيعة ، وهو تصور قد لا يكون منقطع الصلة في أرجح الظن بمقالة ناماسيوس ، في

(٧) كوزان : مؤلفات إبيلاز غير المنشورة ، ص ٦٢٨ .

طبيعة الانسان ، التي ترجمها الفانوس في عام ١٠٥٨ : غير أن الآن الليلي يستعمل بوجه خاص صور تيمولوس : فالعقل حاصل في الانسان مثل الحركة الكروية للنجوم الثابتة ، والحساسية حاصلة فيه بأنواعها مثل الحركة الكروية المنحرفة للكواكب : والنفس أشبه أيضاً بمدينة إلهية : فالعقل في الرأس كما الله في السماء ، والحاسة في القلب كما الملائكة في الجو ، والقسم السفلي في الصلب كما الانسان في الأرض . هكذا تهيمن صورة حياة كونية تتوافق جميع أجزائها فيما بينها بتجاذبات خفية^(٨)

إن رجل دين قوي العقيدة مثل الآن لا يسعه بكل تأكيد تأليه الطبيعة ، بل هو يخضعها لله : لكن الكيفية التي يتعقل بها علائق الله بالطبيعة مقتبسة من إلهيات أبوقلوس التي عرفها من خلال كتاب في العلل ، المنقول عن العربية في أواسط القرن ، والذي كان ورد ذكره بقلمه هو نفسه تحت عنوان فصول في ماهية الخير الأعظم^(٩) : وحينما يضع على لسان الطبيعة : « فعل الله بسيط وفعلي متعدد » ، لا نمك إلا أن نستحضر في أذهاننا النظريات الأفلاطونية التي لا ترى بين مختلف مستويات الوجود سوى الفارق بين وحدة منطوية ووحدة منبسطة .

(٤)

غليوم الكونشي

إن تصور الفلسفة بالذات هو الذي يجنح الى التبديل في الأوساط الشارترية ؛ ولنا على ذلك شاهد في كتابات غليوم الكونشي (١٠٨٠ - ١١٤٥) ، تلميذ برنار الشارترى . فعالمتها الفارقة الأولى التمييز الجذري الذي يجريه بين المجموعة الثلاثية والمجموعة الرباعية ؛ فما المجموعة الثلاثية (النحو والصرف ، الجدل ، الخطابة) إلا دراسة تمهيدية

(٨) في الطبيعة الخالقة ، ميني م . ٢١٠ ، ص ٤٢١ - ٤٨٢ .

(٩) الرد على الهرطقة ، CONTRA HAERESSES ، ك ١ ، ف ٢٥ .

الفلسفة ، بينما المجموعة الرباعية (الرياضيات والفلكيات) هي الجزء الأول من الفلسفة التي يتمثل جزؤها الثاني باللاهوت . والمقابلة بين الفنون السبعة وبين اللاهوت تنزع الى إخلاء مكانها لمقابلة بين الآداب الجميلة (البلاغة ELOQUENTIA او المجموعة الثلاثية) وبين الدراسة العلمية والفلسفية للطبيعة^(١٠) : وهذا يتطابق أصلاً مع الوضع الفعلي الذي وصفه غليوم حينما أشار الى أن الكثيرين من المعلمين عصرئذ كانوا يبدون عن رغبة في حصر التعليم بالبلاغة (المقدمة) .

إن صورة جديدة للطبيعة طفقت ترتسم . فغليوم يحاول أن يروج لنظرية قسطنطين الافريقي الذرية في الطبيعيات . فعنده أن «قسطنطين ، الذي بحث كعالم طبيعي في طبائع الأجسام ، أطلق اسم العناصر ، بمعنى المبادئ الأولى ، على الأجزاء البسيطة والصغرى من هذه الأجسام ؛ على حين أن الفلاسفة ، الذين بحثوا في خلق العالم ، لا في طبائع الأجسام الجزئية ، تكلموا على عناصرها الأربعة التي هي منظورة» . والحال أن التصور العادي عن العناصر الأربعة صالح «لأولئك الذين يجهلون ، كالفلاحين ، وجود كل ما لا يمكن أن تدركه الحواس»^(١١) . لقد شرع العقل إذن يطالب بوجوب بدوره ، لا في مجال معرفة الالهيات فحسب كما من قبل ، بل كذلك في مجال تعيين ماهية الوجود الحسي : فالعناصر المنظورة باتت تُقابل بالجواهر الفردة اللامنظورة ، والاستحالة بالمزيج الآلي . وقد اصطدم غليوم بمقاومة شديدة ، وبخاصة في الوسط الشارترى عنه .

من السهل علينا أن نعيد بناء هذه المناظرة إذا ما قارنا بين كتاب *فلسفة العالم* لغليوم (ص ٤٩ - ٥٥) والشذرة من شرحه لمحاورة تيمائوس وبين الأفكار التي كان يرفع لواءها جليبردي لا بوريه (المتوفى سنة ١١٥٤) ، وكان هو الآخر من تلاميذ برنار الشارترى ، وقد شغل

(١٠) *فلسفة العالم* ، ك ، ٤ ، ف ، ٤٠ (ميني ، م ١٧٢) .

(١١) ميني ، *تراث الآباء* ، م ١٧٢ ، ص ١٥٠ و ٤٩ ج ، د .

لحقيقة مديدة منصب مستشار مدرسة شارتر . هبالفعل ، يلمع غليوم الكونشي الى أولئك الذين يستندون ، بغية محاربتة ، الى فقرة مشهورة في محاورة تيمالوس (٤٣ أ) تنفي ، بحجة ميوعة المحسوس ، أن تكون العناصر جواهر ثابتة . والحال أننا نعلم أن جليبر دي لا بوريه كان يعتقد أنه يثبت أمانته لمحاورة تيمالوس حينما يميز من جهة أولى العناصر المحسوسة الأربعة التي تمتزج فيما بينها في القابل المادي (ذاك الذي يسميه أفلاطون الضرورة ، الكذب ، المرضع ، الأم) لتنتج مختلف الأجسام ، ومن جهة ثانية مثل العناصر الأربعة ، التي هي جواهر خالصة مؤلفة من المادة المعقولة ، والتي وجودها ، مع نماذجها ، حاصل في الله . إنه يأبى إذن أن يرى شيئاً آخر غير السيلان في العالم المحسوس ولا يجد من ثبات الا في الوجود الالهي^(١٢) . ويقول في موضع آخر إن الطبيعيات لا تهتم إلا بالصور المطبوعة في الهيولى وفي هذه الحالة من الانطباع ، ومن ثم لا محيص لها عن أن يكون مرجعها دوماً هو العالم المعقول . وعلى العكس من ذلك يبدو أن غليوم الكونشي قد خامرته فكرة علم طبيعي مستقل بذاته : فهو بعد أن يبين ، مثلاً ، أن القبة الزرقاء لا يمكن أن تكون مكونة من ماء متجمد يضيف قائلاً : «لكنني أعلم ما سيقولون : أننا نجهل كيف يحدث الشيء ، وأننا نعلم أن الله يستطيع أن يحدثه - يا للتعساء ! هناك كلام أبأس من هذا الكلام وأزرى ؟ هل يمكن لله أن يحدث شيئاً دون أن يكون على بيّنة به ، ودون أن يكون لديه موجب ليجعل الشيء على ما هو عليه ، ودون أن يظهر للعيان منفعته ؟ » . هكذا لا يتردد غليوم في التماس تفسير «طبيعي» صرف لأصل الموجودات ، وفي العودة ، في ما يتصل بأصل الانسان والحيوانات ، الى تكهنات لوقراسيوس : فالى عمل الطبيعة NATURA OPERANS ينبغي أن يعزى تكوين الموجودات الحية^(١٣) . ورداً على أولئك الذين اعترضوا عليه بأن تصوراً كهذا يحط من شأن القدرة

(١٢) مينبي ، قراث الإباء ، م ٦٤ ، ص ١٢٦٥ .

(١٣) مينبي ، قراث الإباء ، م ١٧٢ ، ص ٥٣ - ٥٦ .

الالهية أجاب بأنه ، على العكس ، يجلوها ويجعلها تسطع ، لأن هذه القدرة «هي التي أعطت الأشياء هذه الطبيعة وهي التي خلقت على هذا النحو ، بواسطة الطبيعة العاملة ، الجسم البشري» ؛ وهذه الانتقادات تصدر عن أناس «يجهلون قوى الطبيعة» ، على حين أنني «أؤكد ، أنا ، أنه يتعين أن نبحث في كل شيء عن علته ؛ فإن خفيت علينا ركنًا الى الروح القدس والى الايمان» . ثم إنه لا يتردد أصلاً في الإقرار ، ولعله يترسم في ذلك خطى لوقراسيوس ومحاورة تيمائوس ، بأن أقصى ما نستطيع الوصول اليه في هذه المضامير هو المحتمل أو المرجح . وتخلط هذه النزعة الطبيعية على نحو لا يخلو من إيهام بين أفكار من أصول أفلاطونية وأبيقورية (وحتى رواقية ، وذلك ما دام غليوم يعرّف نفس العالم بأنها «تلك القوة الطبيعية VIGOREM NATURALEM التي بثها الله في الأشياء والتي بفضلها يعيش بعض هذه الأشياء ، وبعضها الآخر يعيش ويحس ، وبعضها الثالث يعيش ويحس ويفكر») .

(٥)

صوفية الفكتوريين

بالإضافة الى واضعي موسوعات الأحكام الجليلة الشأن الذين عملوا على تقنين المسيحية ، والى الشارتريين الذين جددوا الأفلاطونية ، ارتسمت في الافق ، وبالإرتباط مع الإصلاح البعيد الشأن الذي طال الرهبانيات ، معالم حركة صوفية مهمة ، كان أعظم ممثليها القديس برنار (١٠٩١ - ١١٥٣) وهوغ دي سان فكتور (١٠٩٦ - ١١٤١) . فالمثل الأعلى للحياة التهربية ، أي لما كان يعرف باسم STATUS RELIGIOSUS ، هو حياة عزوف وتنسك ، يتم فيها اتباع قاعدة مشتركة وصولاً الى الكمال ، عن طريق الفقر والعفة والطاعة . وبذلنا تاريخ الرهبانيات على تناوب متواصل بين نسيان للقواعد الأولية ، الذي كان يفضي الى إقحام الحياة الدنيوية على الأديرة ، وبين الإصلاحات التي تعيد

فرض القواعد . ويهيمن على القرن الحادي عشر إصلاح دير كلوني^(١٤) ؛ غير أن الروح الزهدية ما لبثت أن وهنت فيه من جديد لتعود فتستيقظ في القرن الثاني عشر ، مع إصلاح دير سيتو^(١٥) ، فيما كان برونو الكولوني يؤسس رهبانية الكرتوزيين . فالراهب في دير سيتو «مركبٌ من فلاح وحر في وناسك» . وعلى هذا ، فإن الحياة الروحية لن يكون لها من قوام بالنسبة إليه إلا في تأمل روحي في الحقائق الأساسية للمسيحية ، تأمل سيتيح له أن يطوِّع لها أكثر فأكثر عقله وإرادته .

من هذا التأمل ، الذي يلتقي فيه التفكير النقدي التغاء شبه تام من جراء شطح الخيال ، ستولد الصوفية الرهبانية التي وسعت بميسمها القرن الثاني عشر . ونموذجها تقدمه لنا مقالة في الله الواجب اختياره للقديس برنار الشهير ، السيتوي الأصل ، ورئيس دير كليرفو ، وواعظ الحملة الصليبية الثانية (١١٤٦) ، ومستشار البابا أوجانوس الثالث ، رئيسه السابق ، الذي وجه إليه رسالته في الغطر حول أدواء الكنيسة وواجبات الحبر الأعظم . وعند هذا الكاتب المشبوب العاطفة أنه «لا قوام للفلسفة برمتها إلا بمعرفة يسوع المصلوب» ، أو - وهذا سيان - بمعرفة حب الله للبشر ، وهي معرفة تستاق البشر بدورهم الى حب الله . وهذا الحب يفسر كل القصة المسيحية : فبسائق الحب قيض الله للبشر قاطبة الخلاص ؛ ولكنه منحهم إرادة حرة (مع تعريفها بالمفردة الرواقية : الموافقة CONSENSUS) ، فكان مألها الى السقوط ؛ وعلى أثر هذه الخطيئة كان تجسد المسيح وعذابه وسيلة عند الله لإحقاق عدالته ورافته ؛ وهكذا بات المسيحي مذاك فصاعداً يملك المقدرة على الخلاص

(١٤) من أشهر أديرة فرنسا ، وهو للرهبان البندكتيين ، أسسه في سنة ٩١٠ غليوم النقي ، ومنه انطلقت حركة الإصلاح في القرن الحادي عشر ، وقد خوله بابا روما سلطات على غيره من الأديرة . «م» .

(١٥) ضيعة فرنسية صغيرة ، فيها أسس روبردي موليسم رهبانية في عام ١٠٩٨ ، وفيه نذر القديس برنار نفسه للرب في سنة ١١١٢ وقام بإصلاحه ، ومنه انطلقت حركة كبرى لإصلاح الرهبانيات . «م» .

باتباعه المسيح ؛ والحياة المسيحية هي وصف هذا الطريق الذي يبدأ بالنظر أو البحث (وهو التأمل في أنفسنا ، وفي العالم ، وفي الله) لينتهي إلى المشاهدة التي هي «تصور موثوق وغير ملتبس للحقيقة»، وأخيراً إلى الجذب الذي تفارق فيه النفس الحواس الجسمية ، ولا تعود تحس بنفسها ، وتتخطف RAPITUR لتتمتع بالله ، فإذا ما صارت مבינה جداً لنفسها ومشابهة جداً لله قيض لها في نهاية المطاف أن تتأله .

من المحقق أنه ليس لنا أن نفعل عن كل ما هو تقليدي وموروث في هذه الصورة للحياة الداخلية التي ما وُنت قسماتها تتكرر جيلاً بعد جيل منذ عهد فيلون وأفلوطين والقديس أوغسطينوس . على أنه لا بد لنا من الالتحاح على حقيقة أن هذه الصوفية ، في الأوساط التي ندرسها هنا ، هي دينية وعاطفية أكثر منها بنت النظر العقلي ؛ فهي سُنّة حياة للنفس وليست ، شأنها لدى أفلوطين ، مرتكزاً لتصور فلسفي للكون ؛ مواصلة لمأثور التأمل الداخلي الأوغسطيني ، لا لمأثور الميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة . هذا الميل عينه نلاحظه لدى هوغ دي سان فكتور ولدى من خلفه من المعلمين في دير سان فكتور في باريس ؛ فما كانوا ، كما كان برنار ، ساسة كباراً ، بل كانوا مدرسين للاهوت يصبون جهدهم وعنايتهم كليهما على تعليم الرهبان والقساوسة . وخلافاً أيضاً للشارترين ، كانوا يتمسكون بتصور تقليدي للتربية ؛ فالمقالات الست لكتاب هوغ التوجيهات (بالإضافة إلى المختصر في الفلسفة) هي عبارة عن موجزات مدرسية على غرار موجزات ايزودورس تضم الفنون الحرة واللاهوت ؛ وكانوا يحرصون كثيراً على أن تكون الدراسة كاملة ، بدءاً بالنحو والصرف وانتهاء بعلم الأواله ومروراً بعلم الاخلاق والفلسفة النظرية (الرياضيات ، الطبيعيات ، الالهيات) ؛ ويعترضون بقوة على أولئك الذين يريدون أن «يمزقوا ويقطعوا أوصال هذا الجسم المتكامل ، ويختارون عسفاً وجزافاً ما يروق لهم»^(١٦) .

(١٦) ب. هوريو : مؤلفات هوغ دي سان فكتور LES ŒUVRES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

هذا التقليد النزاع الى الشمولية لعب دوراً بالغ الأهمية في تاريخ الفلسفة ، ولكن الأخطار بدأت تحف به في القرن الثاني عشر ، وسوف نرى عما قليل ما كان مصدرها .

لقد ارتكز اذن التأمل الصوفي ، الذي وصف الفكتوريون مراحلہ في عدد كبير من المؤلفات ، الى تعليم عقلي متكامل . فكل حياة المسيحي الداخلية هي التي وصفت ، مثلاً ، في كتاب في المشاهدة وانواعها ، وهو عبارة عن مجموعة من القواعد لتمرين روحية متعاطمة الصعوبة ؛ فهناك أولاً التأمل في الأخلاق وفي الأوامر الالهية ، ومناجاة النفس التي يسبر فيها «الانسان الداخلي» أسرار قلبه ، والتيقظ CIRCUMSPECTIO الذي به يكون الاحتماء من إغراء الخيرات الحسية ؛ وأخيراً الارتقاء الذي له هو نفسه ثلاث درجات: الارتقاء في أفعالنا ASCENSIO IN ACTU ، وقوامه اعتراف المرء بخطاياہ وتوزيعه الصدقات وازدراؤه بالثروات ؛ والارتقاء في عواطفنا IN AFFECTU ، وقوامه التواضع التام والمحبة الفائقة وطهارة المشاهدة ؛ وأخيراً ، وفي أسمى الدرجات ، الارتقاء في عقولنا IN INTELLECTU ، وقوامه معرفة الخلاق ، ومن بعدها الخالق . وتتم معرفة الله أصلاً وفق كيفيات خمس متسلسلة نحو الكمال : عن طريق تأمل المخلوق الذي يفضي الى فكرة الخالق ؛ وعبر طبيعة النفس التي هي صورة للماهية الالهية ، ماثلة في جميع انحاء الجسم مثول الله في الكون ؛ وعن طريق الكتاب المقدس الذي يكشف لنا عن صفات الله ؛ وبشعاع من المشاهدة يتسامى بنا الى الله ؛ وأخيراً بالمعينة التي «هم قليلون جداً الذين يتمتعون بها في الوقت الحاضر ، ممن تسحر البابهم حلالة ذات نكهة إلهية ، فيتأتى لهم أن يستغرقوا في مشاهدة الله في سكونية وسلام» . وجلي للعيان مدى حرص هذه الصوفية على التمسك بأهداف العقيدة القويمة ؛ فما المشاهدة ، في أرفع درجاتها ، سوى إسماء للفضائل المسيحية الأساسية من ايمان ومحبة .

وقد واصل عمل هوغ من بعده ريشارد دي سان فكتور الذي كانت

صوفيته أكثر تشرباً بعد ، إذا جاز القول ، بالعقلانية والنزعة العقلية ؛ فقد أراد ، صنيع القديس أنسلم ، أن يجد «الأسباب الموجبة» للعقائد الالهية ؛ وكتابه في نعمة المشاهدة يفسح مكانة عظيمة للإعداد العقلي للجذب الصوفي .

ما كان الفكتوريون يزدرون العالم مطلق الازدراء ، بل كانوا يهتمون بالعلم وحتى بالتقنية ، فراوا فيهما «دواء» من عند العناية الالهية لعواقب الخطيئة . وقد تعلم أندريه دي سان فكتور العبرية وأرسى الأسس الأولى ، على بالغ هشاشتها ، لتفسير تاريخي للكتاب المقدس .

(٦)

بطرس ابيلار

إن الشارترين ومصنفي الأحكام والفكتوريين ، على عظيم اختلافهم ، بل على عظيم العداء فيما بينهم ، كان يحركهم روح واحد : فلهيهم جميعاً نلمس شعوراً بالتححرر ، فرحاً بحضارة على وشك أن تولد ، حماسة عقلية تصطدم بالوسائل المتواضعة التي كانت بين أيديهم . فالقرن الثاني عشر هو أول قرن ينعتق انعتاقاً حقيقياً من إفسار الموسوعات والشروح ؛ ومن ثم غدت الأشكال الأدبية أكثر مرونة وأكثر اتساعاً بالطابع الشخصي .

بطرس ابيلار (١٠٧٩ - ١١٤٢) هو أبرز ممثل لهذا التيار : فعلى مدى سنين عديدة درّس الجدل ، بنجاح متزايد ، في ميلون ، وفي كورباي ، ثم في باريس في المدرسة الكاتدرائية وفي جبل سانت جنييفاف^(١٧) ؛ وكانت حصيلة هذا التعليم كتبه التالية : مداخل للمبتدئين ، الحواشي والحواشي الصغرى على فورغوريوس ، وأخيراً الجدل (١١٢١) . بيد

(١٧) جبل في ضواحي باريس كان شيد عليه دير عظيم بالاسم نفسه . ١٠٤٠ .

انه اكْبَ ، نحو عام ١١١٢ ، على دراسة اللاهوت عن انسلم اللاتني ، والتعليم الذي اعطاه في باريس في عام ١١١٣ في المدرسة الكاتدرائية كان لاهوتياً خالصاً . ومعلومة لدينا الفاجعة التي وضعت حداً لهذا التعليم في عام ١١١٨ ، على أثر حبه لهيلونيز ؛ فبعد أن أمر خال هذه الأخيرة ، الكاهن فولبير ، بكل وحشية بخصيه ، لجأ الى دير سان دنيس . على أنه ما لبث أن عاد الى التعليم بين ١١٢٢ و ١١٢٥ في باراكليه^(١٨) ، قرب نوجان - سور - سين ، قبل أن يغدو رئيساً لدير سان جلدا - دي - روي (١١٢٥ - ١١٣٢) . وفي تلك السنوات حرر كتبه : نعم ولا (١١٢١) ، اللاهوت المسيحي (١١٢٣) ، المدخل الى الالهيات والأخلاق (بعد ١١٢٥) . والى ذلك التاريخ يعود أيضاً كتاب قصة فاجعتي الذي يشبه اعترافات روسو أكثر مما يشبه اعترافات القديس اوغسطينوس ، وكذلك مراسلاته الشهيرة مع هيلونيز .

لقد قوبل تعليم ابيلاز ، أكثر من أي تعليم آخر في العصر الوسيط ، بالاستهجان والشجب من قبل القيمين على اللاهوت : فأراؤه اللاهوتية التي أدانها مجمعان كنسيان ، في سواسون سنة ١١٢١ بخصوص في الوحدة والثالوث ، وفي سانس سنة ١١٤١ بخصوص المدخل الى الالهيات ، تعد بمثابة خلاصة لجميع الهرطقات الكبرى : الآريوسية ، والبيلاجية ، والنسطورية ؛ وبحسب ما ورد في رسالة رئيس أساقفة رانس الى الكاردينال غيدو دي كاستلو (١١٤١)^(١٩) ، فإنه يكون أنكر تساوي الأقانيم الالهية ، وفاعلية النعمة ، والوهة المسيح ؛ وجميع ضروب النفي هذه ترجع ، بحسب ما أخذه ناقدوه عليه ، الى الكبرياء العقلية الهائلة التي رماه بها خصمه الكبير القديس برنار^(٢٠) ، تلك الكبرياء التي تجعل

(١٨) دير أسسه ابيلاز الى الشرق من الحوض الباريسي . وقد تولت رئاسته هيلونيز بعد ترهبها .

(١٩) مينيني ، تراث الآباء ، م ١٨٢ ، الرسالة ١٩٢ .

(٢٠) رسالة عام ١١٤٠ : مينيني ، المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .

«العبرية البشرية HUMANUM INGENIUM تفتصب كل شيء
لحسابها ولا تترك شيئاً للإيمان» وتسعى إلى إنكار «كل فضل على الإيمان
باعتقادها أنه في مستطاعها أن تفهم بالعقل البشري كل ماهية الله» .
كان المأخذ عليه إذن تطلعه إلى تغيير نظام الحياة المسيحية بتمامه ،
وإلى إرساء أسس عقيدة متحررة من كل سر ومنعقة من كل تقليد ومأثور ،
وإلى إسناد الأخلاق إلى الثقة بالإنسان نفسه ، مع الاستغناء عن النعمة
وأسرارها . والحق أن أبيلار لا يقر بمثل هذه العقلانية ، فقد كتب يقول :
«لا أريد أن أغرق في الفلسفة إلى حد مقاومة بولس ، وفي الأرستوطاليسية
إلى حد الافتراق عن المسيح» ، أو كذلك : «انظري ما أشد اعتداد من ينبغي
أن يناقش بالعقل ما يجاوز الإنسان ولا يتوقف قبل أن يفسر أقواله كلها
بالحس أو بالعقل البشري»^(٢١) .

ما كان ، إذن ، لدى أبيلار هذا العقل ؟ كان عقلاً متمرساً بالجدل
الذي أكب عليه بشغف واستغنى به بصورة شبه تامة عن سائر علوم
المجموعة الرباعية؛ ومن أبيلار تحدثت ، كما سنرى ، مدرسة من الجدلين
حدثت الفلسفة بهذا الفن . وكتابه في الجدل (الموضوع عام ١١٢١) مبني
أصلاً على ترجمات بويثيوس ومباحثه وحدها ، إذ كان أبيلار لا يزال على
جهل بالمؤلفات المنطقية الكبرى مثل التحاليل الأولى والثانية وأغاليط
السفسطائيين والمواضع ، التي لم تنقل إلى اللاتينية إلا في عام ١١٢٥ .
ويبقى الجدل عنده ما كانه عند بويثيوس في شرحه للمقولات ، أي علماً لا
يختص بالأشياء ذاتها ، بل بالألفاظ من حيث أنها دالة على الأشياء . ومن
ثم ، وهذه نقطة مهمة ، لا يتأدى الجدل بنا إلى المعرفة المباشرة بالأشياء ؛
وإذا شئنا أن نتبين ما الكيفية التي كان شخص مثل أبيلار يتمثل بها
الكون ، فلن نجد ما ، والحالة هذه ، في جدله ، وإنما في مقطع بعينه من

(٢١) الرسالة ١٧ إلى هيلونيز (مينيني ، م ١٨٢ ، ص ٢٧٥ ج - ٢٧٨ ١) : المدخل إلى
اللاهيات ، ١٢٢٣ د .

كتابه في الأخلاق ، يتكلم فيه هذا «العقلاني» عما للجن من تأثير علينا لما أوتوا من معرفة بالأشياء الطبيعية : «ذلك أن في الأعشاب والبذور وطبائع الأشجار أو الأحجار قوى كثيرة قادرة على بلبله أنفسنا أو تسكينها»^(٢٢) . ولا يجوز أن يغرب عن أذهاننا التضاد بين هذه المعرفة الحية والمتحصنة بالطبيعة وبين التصنيف الجدلي الجاف الذي ما كان لأحد أن يأمل في الإمساك بالأشياء في شبابه .

على أن الجدل لا يملك هو الآخر أن يضرب صفحاً تاماً عن معرفة الأشياء . فخطه أبيلار في التعليم الجدلي تبدل للوهلة الأولى على قدر من البساطة : فهو يدرس الحدود البسيطة (الأصوات الخمسة والمقولات) ، ثم الحدود المعقدة ، أي القضية والقياس الاقترائيين والقضية والقياس الشرطيين ، وأخيراً التعاريف والقسم . لكن هذه محض بساطة ظاهرة ، وذلك ما دام يتناول ، في معرض كلامه عن القضية الشرطية ، كل ما يعرفه عن طريق بويثيوس من مواضع أرسطو ، كما يطرح مسائل طبيعية وميتافيزيقية ، كمسألة الهيولى والصورة ، ومسألة نظرية العلل .

إن هذا الطابع الملتبس للجدل ، الذي رأى النور ، كما رأينا ، على يد أرسطو في محاولته لأن يجعل مما كان منهجاً للنقاش منهجاً عاماً كلياً ، كان هو وراء خصومة الكليات المشهورة : فإن تكن الألفاظ تدل على الأشياء ، فمن الحق السؤال عن ماهية الأشياء التي تدل عليها الألفاظ المبينة عن الأجناس والأنواع والجواهر الفردية . ولنذكر هنا بأن الأجناس والأنواع (الحيوان أو الإنسان) هي محمولات لموضوع فردي (سقراط) ، ولكن هذه المحمولات ، بخلاف الأعراض (أبيض ، عالم) ، تعود إلى ماهية هذا الموضوع ، أي أنها لو انعدمت لما عاد الموضوع كائناً على ما هو عليه .

يذكر القارئ ولا بد أن فورغوريوس ، ومن بعده بويثيوس ، تساءلا

(٢٢) كوزان ، مؤلفات أبيلار غير المنشورة ، م ٢ ، ص ٦٠٨ .

هل لهذه الأجناس والأنواع ، لهذه الكليات ، وجود في طبيعة الأشياء أم انها من محض نتاج مخيلة باطلة . وقد رأينا بصدد هذه النقطة ما كانه رأي روسلان ؛ وقد ذهب غليوم دي شامبو ، أسقف شالون (١٠٧٠ - ١١٢١) مذهباً آخر ؛ فقد كان يرى أن الانسان ، الذي هو محمول جوهرى لسقراط وأفلاطون وأفراد آخرين ، هو في الجوهر موجود واحد كائن بتمامه في كل فرد من هؤلاء الأفراد في آن معاً ؛ وكان يضيف القول إن هؤلاء الأفراد لا يختلفون البتة بماهيتهم ، من حيث أن كل واحد منهم انسان ، وإنما اختلافهم بالاعراض . وهذا ، على أية حال ، رأي قديم جداً كما نعلم : فالجنس (حيوان) يبقى هو عندما تضاف اليه الفصول (عاقل ، غير عاقل) التي تحدد نوعه ، كما يبقى النوع هو هو عندما تضاف اليه الاعراض .

يفيدنا ابيلاز إنه ناقش فرضية غليوم ، يوم كان تلميذاً له ، بل إنه حمله على تصحيحها . فقد سلم غليوم على إثر ذلك بأن الكلي ، في مختلف الأفراد ، موجود واحد «لا بالماهية بل بغياب الفصل NON ESSEN- TIALITER SED INDIFFERENTER» . ذلك هو الجانب السالب من الفرضية عينها ؛ أي استحالة التمييز بين الانسان بما هو كذلك في كل من أفلاطون وسقراط . بل إن غليوم ذهب الى أبعد من ذلك ، فأقر في خاتمة المطاف بأنه ليس بين انسانية سقراط وانسانية أفلاطون من تطابق جوهرى ، أو انعدام تمايز ، وإنما فقط تشابه (٢٢) .

والجدير بالملاحظة أن هذا النقاش لا يتعادل في الوجهة مع الخلاف الذي كان ياعد قبل ستة عشر قرناً أرسطو عن أفلاطون بخصوص وجود المثل . فالأفلاطونية اللاهوتية ، التي تسلم بأن المثل أفكار الله ونماذج الأشياء ، قابلة بسهولة للتوفيق بينها وبين الاسمية التي تسلم بأن

(٢٢) الشواهد في ج. لوفيفر : تقلبات غليوم دي شامبو LES VARIATIONS DE
GUILLAUME DE CHAMPEAUX .

الكليات ، كما نسميها ونتعلها ، لا تشير الى موجود حقيقي . ونستشف أحياناً ، لدى الافلاطوني سكوت اريجينا ، أصل الاسمية لأنه كان يعتقد ان الجدل لا دخل له إلا بالتعبير اللغوي DICTIO (٢٤) .

ان ابيلاز ، الذي كان في اللاهوت واقعياً (٢٥) افلاطونياً ، والذي اعتقد «مع مكروبس وافلاطون ان العقل الالهي يحتوي الصور الاصلية للاشياء ، التي تسمى بالمثل قبل أن تتظاهر في الاجسام» (٢٦) ، ما كان يسلم مع ذلك بواقعية معلمه غليوم في مسألة الكليات . وهو يشهرضده حجة بويثيوس القديمة : «الشيء لا يكون محمولاً للشيء RES DE RE NON PRAEDICATUR . فالكلية محمول ؛ والحال انه « ما من وجود يمكن أن يسند الى عدة أشياء ، وانما يسند اليها اسم فقط » . انن ، وعلى حين ان غليوم كان يرى الى الجنس والنوع بمعزل عما سواهما ، بصفتها عضوين في تصنيف يبدأ بالجنس الاعلى وينتهي بالانواع الدنيا ، لم يشأ ابيلاز ، مترسماً خطى بويثيوس ، ان يغفل عن ان الكلية هي في المقام الاول محمول يستتبع عدة موضوعات فردية ليكون محمولها . من هنا نستطيع ان نفهم نظرية الكليات التي يسندها اليه تلميذه يوحنا السالسابوري : «انه يرى في الكليات الاقوال SERMONES ويحول في هذا الاتجاه كل ما كتب عن الكليات » ؛ الاقوال SERMONES ، اي ان الكلي لا يمكن ان يكون له من وجود بمعزل عن الموضوعات التي هو

(٢٤) برانتل : تاريخ المنطق GESCHICHTE DER LOGIK ، م ٢ ، ص ٢٨ .

(٢٥) الواقعية RÉALISME في العصور الوسطى معنى خاص ، فهي مذهب من يقول إن للكليات وجوداً واقعياً مستقلاً عن الاشياء التي تمثلها ، وتقابلها الاسمية ، وهي مذهب من ينكر وجود الكليات ويعتبرها مجرد أسماء او إشارات ، وكذلك التصورية وهي مذهب توفيق بين الواقعية والاسمية ، يقرر أن الكليات موجودة وإنما في الذهن والتصور فقط . وكان الواقعيون في العصور الوسطى ، وفي الفلسفة العربية ايضاً ، يقال لهم « الوجوديين » . ولكننا لم نعتد تعبیر « الوجودية » تماشياً للالتباس بالوجودية الحديثة EXISTENTIALISME كما قال بها هيدغر وسارتر .

« م » .

(٢٦) طبعة كوزان ، م ٢ ، ص ٢٤ .

محمولها SERMO PRAEDICABILIS . ولا يمكن وصف هذه النظرية حتى بأنها تصورية^(٢٧) .

ثمة ارتباط وثيق ، في ما يبدو ، بين هذا الحل وبين نظرية التجريد الارسطوطاليسية التي قبسها ابيلاز من المقاطع التي استوحاها بويثيوس من المقالة الثالثة من كتاب ارسطو في النفس ، والتي يبدو ان ابيلاز كان أول من انتبه لأهميتها ؛ فقد وصف كيف تثبتت المخيلة ، بعد الاحساس «الذي يبلغ سطحياً الى ماهية الموجود» ، هذه الماهية في العقل ، ثم كيف يدرك العقل لا الموجود بحد ذاته كما من قبل ، وانما طبيعة الموجود أو خصائصه ؛ وهذه الطبيعة أو الصورة ، وان امكن بالتجريد إدراكها منفصلة عن الهيولى ، لا تُعرف أبداً كماهية مفارقة : «لا تعقل بلا تخيل» .

بدءاً من ابيلاز لم يعد ثمة بحث في مسألة الكليات بدون الكلام ، في الوقت نفسه ، عن شروط تكوين المعاني العامة . ومن ثم بدا وكأن القرن الثاني عشر برمته يجنح نحو ضرب من «واقعية معتدلة» ، تسلم بأن للالفاظ العامة معنى قائماً في الواقع ، بدون ان تشير مع ذلك الى أشياء واقعية كما الحال في المحسوسات . ذلكم هو موقف محرر تلك المقالة المجهولة المؤلف والمعروفة بعنوان في التعقل^(٢٨) ؛ فهذه المقالة يُقدم لها بتحليل مرموق للمعرفة العقلية : فالادراك العقلي INTELLECTUS لشيء مركّب ، كتلاثة أحجار ، يمكن ان يكون تارة بسيطاً ، حينما تُدرك بحدس واحد UNO INTUITU ، وطوراً مركّباً حينما تعرف عن طريق أكثر من احساس واحد PLURIBUS OBTUTIBUS ؛ لكن الادراك العقلي ، سواء أكان بسيطاً ام مركّباً ، واحد على الدوام ، بشرط أن «يتم فعله متصلاً وبدفع واحد من العقل» . وجلي للعيان هنا ان البساطة والوحدة

(٢٧) يوحنا السالسيوري : الجامع في المنطق .

(٢٨) في طبعة كوزان لمؤلفات ابيلاز ، م ٢ ، ص ٧٢٢ - ٧٥٥ .

يمكن أن يوجد في التعقل الرابط بين الأشياء -INTELLECTUS CON- JUNGENS، وأن لم يكن لهما وجود في الأشياء ذاتها وعلى المنوال نفسه، إذ يعتمد التعقل، في التجريد، إلى فصل الصورة عن الهيولى، فإنما يقسم ويفصل أشياء ما هي، في الواقع، منقسمة أو منفصلة. ولا يلزم عن ذلك، في أي من هاتين الحالتين، أن التعقل باطل ولا جدوى منه. ولا يكون كذلك هو شأنه حينما استخدم معاني كلية، مثل الإنسان. فكون الإنسان هو على الدوام، في الواقع، فلاناً أو فلاناً، لا يترتب عليه البتة أن تصوره بصفته فلاناً أو فلاناً. ليس هناك إذن، وببساطة، الاسم العام والوجود الفردي، وإنما هناك أيضاً معنى الاسم الذي هو الموضوع الخاص للتعقل. وكما تقول شذرة أخرى مجهولة المؤلف، فإن سقراط والإنسان والحيوان شيء واحد، وإنما منظور إليه من جهة مختلفة؛ من جهة الجنس عند اعتبار الحياة والحساسية فيه، ومن جهة النوع عند إضافة العقل إليهما، ومن جهة الفرد عند اعتبار الاعراض^(٢٩). وفي جميع هذه المذاهب لا نعود نعثر على أثر للاسمية؛ ولا كذلك على أثر للواقعية؛ فالواقعية الأفلاطونية، وإن أخذ بها في غالب من الأحوال، تجيب عن مسألة مباينة تماماً لمسألة الكليات؛ وعبثاً قد نبحت عن مذهب يؤيد بقوة الوجود الواقعي للجناس والأنواع في قلب الأشياء. والمؤلف الذي يقدمه يوحنا السالسيوري^(٣٠) على أنه مثال أنصار الواقعية، وهو غوتيه المورتاني، يرى أن الكليات ينبغي أن تقرن بالأفراد. ثم إن بطرس اللومباردي، خلافاً للقديس أنسلم، يعتقد عقيدة الثالث من كل افتراض واقعي النزعة، بحرصه على التمييز على نحو جذري بين وحدة الأشخاص الثلاثة في الله وبين وحدة الأنواع في الجنس أو وحدة الأفراد في

(٢٩) انظر الشذرات المجهولة المؤلف في مساهمة في تاريخ فلسفة العصر الوسيط
BEITRAGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES
MITTELALTERS، ك ٤، دفتر ١، ص ١٠٥ و ١٠٨.
(٣٠) الجامع في المنطق، ك ٢، ف ١٨.

النوع^(٢١) . هكذا يكون الميدان قد بقي شاغراً امام مذهب موروث عن أرسطو وبويثيوس ، ويمكن تلخيصه في بنتين : إن في الاشياء صوراً كلية هي أشبه بصور المثل الالهية ؛ وهذه الصور لا وجود لها في ذاتها ، ولكنها لا تُدرك منفصلة ومفارقة إلا بتجريد عقلي .

ان المشكلة اللاهوتية ، كما يطرحها أبيلار ، نابعة من الذهنية نفسها التي طرحت بها مشكلة الكليات . فقد كان آل الامر بالتعليم الجدلي الى خلق بنية معينة للعقل ، او اذا شئنا الى فرض كيفية معينة في تصنيف الوجود : فالسؤال الذي يطرح بصدد كل شيء هو في أي من أصوات فورفوريوس الخمسة أو في أي من مقولات أرسطو العشر يندرج ؛ كل شيء ، حتى بما فيه الوجود الالهي الذي لا يحجم حتى أكثر اللاهوتيين تمسكاً بأهداب العقيدة القويمة عن الكلام بصدده عن الجوهر والماهية والخاصة والاضافة والهوهو والمباين . وذلك هو عين السؤال الذي بات يطرح من بعد بويثيوس ، الذي لم يكن من موضوع آخر لكتابه في الثالث سوى تطبيق الحدود الجدلية على الوجود الالهي . واننا لنذكر ولا بد الحل الذي تقدم به سكوت اريجينا .

لقد كانت هذه المسألة واحدة من المسائل التي شغفت الناس في القرن الثاني عشر ؛ وكتاب أبيلار عن اللاهوت المسيحي يشتمل بصدد هذه النقطة ، لا على تعليمه الخاص وحده ، بل كذلك على لوحة عامة لتعليم معاصريه . وقد رأينا آنفاً ان القديس برنار ومحازبيه اتهموا أبيلار بالمغالاة في دور الجدول في معرفة الالهيات . والحال ان كتابات أبيلار برمتها كانت موجهة تعييناً ضد نفر من الجدليين رماهم بالخطأ عينه الذي أخذه عليه منتقدوه ! « في هذا الكتيب نزع لا ان نعلم الحقيقة ، بل ان ندود عن حياضها ، وعلى الأخص في مواجهة أشباه الفلاسفة الذين يتهمون علينا

(٢١) ديهوي : رواد الواقعية المعتدلة TEMPERALI REALISMI
ANTECESSORES ، ص ١٢٢ .

بحجج فلسفية»^(٢٢) . يقف ابيلاز اذن موقفاً وسطاً بين اللاهوتيين الجذريين ممن يعتبرون ان التقسيمات الجدلية لا تصدق إلا على المحسوسات وحدها ويمسكون عن تطبيقها على الوجود الالهي ، وبين غلاة الجدليين الذين ييغون تطبيق التقسيمات الجدلية كما هي على الثالث .

من صفوف هؤلاء الغلاة خرجت «الهرطقات» التي يصورها لنا ابيلاز : هرطقة البيريك الرانسي الذي استنتج من كون الاب والابن إلهاً واحداً أن الله ولد نفسه بنفسه ؛ وهرطقة جلبير العالمي الذي أراد ان يميز في الله ، علاوة على الوهته واقانيمه الثلاثة ، ماهيات ثلاثاً : الابوة والبنوة والانبثاق ، بموجبها يكون تمايز الاقانيم ؛ وهرطقة أولجر ، مفتش مدارس أسقفية أنجر ، الذي كان يميز في الله صفات ، كالعدل والرافة ، تناظر خصائص الاقانيم ؛ وهرطقة جوسلان الفييرزي الذي كان يعلم أن الله يمكن ان يقع في الخطأ ، وذلك ما دامت بعض الاشياء تحدث على غير ما توسمه لها ؛ واخيراً الهرطقة التي رمى بها ابيلاز الشارتريين الذين كانوا يقولون ، على حد زعمه ، بأن الله ليس سابقاً على العالم^(٢٣) .

يسر علينا أن نلتص في جميع هذه «الهرطقات» أثر تطبيق القواعد الجدلية : فالبيريك يطبق فكرة الجوهر ؛ وجلبير القاعدة التي تنص على أن لكل موجود ماهية متميزة ؛ وأولجر لا يرى في المقولات اية ذريعة لتمييز الاقانيم (الاب ، الابن) من سائر صفات الله ؛ وجوسلان الفييرزي يطبق على النصوص المقدسة فكرة جهوية القضايا ؛ والشارتريون يطبقون القاعدة التي تنص على أن العلة لا يمكن ان توجد بدون المعلول .

(٢٢) طبعة كوزان ، ص ٥١٩ . انظر هجومه على روسلان (اللاهوت ، ص ١٢١٥ ج) ٥٠ ان حياته وثرثته قد جعلتا من جدل الاساتذة السقهاء شيئاً جديراً بالازدراء في نظر جميع رجال الدين تقريباً .

(٢٣) المدخل الى الالهيات ، طبعة كوزان ، ص ٨٤ - ٨٥ ، وانظر الشرح في رويير ، المدارس ، الخ ، ص ١٩٨ وما بعدها (يقصد كتاب ج . رويير : المدارس وتعليم اللاهوت في النصف الاول من القرن الثاني عشر ، باريس ١٩٠٩ ، ص ٥٠) .

ان الحل الذي تقدم به ابيلا رييدو للوهلة الاولى جذرياً للغاية : قاله
نوما يُسند اليه لا يندرج في اية مقولة : فليس يمكن القول حتى بأنه
جوهر ، وذلك لأن الجوهر بحسب تعريف أرسطو موضوع الاعراض
والاضداد : وما من اسم يناسبه : فـ « الله » ، في ذاته ، ينقض قواعد
الفلاسفة . لكن هناك ، إلى جانب هذا التطبيق اللفظ للجدل ، الطريق
الذي قال به افلاطون والقديس اوغسطينوس ، طريق المشابهات . فمن
الممكن القول ، مثلاً ، إن الأب هو للابن كالشمع للصورة التي تُشكّل منه :
فالشمع واحد من حيث الماهية ESSENTIALITER : ومع ذلك فإن
الصورة تأتي من الشمع ، ولكل من الصورة والشمع خاصية لا تناسب إلا
كلّاً منهما على حدة .

عن صورة من هذا القبيل يبحث ابيلا ر ، ويجدها ، في تيمائوس
ولدى مكروبس . وبالفعل ، إنه لا يأخذ بمذهب افلاطون على حرفه ، بل
يدعي لنفسه الحق في إخضاعه لتأويل مجازي . « ان الكلام الملفز مألوف
لدى الفلاسفة مثله لدى الانبياء » (ص ٤٦) . ومن ثم فإن شرحه لمحاورة
تيمائوس ، الذي يتعرف الثالوث المسيحي ، صنع الشارترين ، في ثلاثية
الله - العقل - نفس العالم ، شرح رمزي بأكمله ، بحيث يسقط من حرف
افلاطون كل ما يمكن ان يعد مخالفاً للعقيدة القويمة . فلئن جعل افلاطون
لنفس العالم بداية في الزمن ، على حين ان الروح القدس أزلي ، فلأنه قصد
أن يتكلم عن فعل الروح في العالم ، وهو فعل زمني ومتدرج . ولئن رُكّب
افلاطون نفس العالم من ماهيتين ، منقسمة ، ولا منقسمة ، فذلك لأن
الروح القدس ، البسيط في ذاته ، متعدد في أفاعيله وفي الهبات التي يهبها
للنفس البشرية . ولئن اعتبر العالم كائناً عاقلاً ، محركاً بتلك النفس ،
فإنما ذلك على نحو مجازي ، وذلك لأن العالم ليس في أي درجة كائناً حياً :
ولكن كما ان نفسنا تهب جسمنا الحياة ، كذلك فإن نفس العالم أو الروح
القدس يهب نفوسنا الحياة الروحية .

إن القصد من ذلك واضح للعيان : إسقاط كل تلك النزعة الطبيعية

التي سيستسيغها أيما استساعة عصر النهضة عن أفلاطون . ولقد كان
أبيلاز يدرك ما ينطوي عليه نهجه هذا من «عنف» ، وهو من كتب الاسطر
التالية البليغة الدلالة : «إذا اتهمت بأنني مؤول متعسف وعنيف يحول ،
بتفسير في غير موضعه ، نص الفلاسفة نحو عقيدتنا ويعزو اليهم افكاراً ما
ساورتهم قط ، فحسبي رداً التذكرة بتلك النبوة التي تلفظ بها الروح
القدس بلسان قيافا^(٢٤) ، إذ جعل لها معنى مغايراً لذاك الذي اراده من
نطق بها» .

جلي للعيان ما قوام إلهيات ابيلار : فليس هو لا منهج انسلم الجدي
الرامي الى البرهان بالاستدلال العقلي على ما يصدق الانسان ايماناً ، ولا
فلسفة الشارتريين المستقلة الى حد ما عن العقيدة ؛ وانما مجهود للعثور في
المفاهيم الفلسفية على صورة للوجود الالهي بحيث يتاح للانسان ان يتعقل
هذا الوجود بالتشابه على الاقل .

(٧)

الحملات على الفلسفة

هذه النزعات ، وكذلك ميول غليوم الكونشي ، بدت باعثة على القلق في
الأوساط التي تولي الأهمية الكبرى للإصلاح الرهباني المبني على ايمان
بسيط غاية البساطة ، فتصدى لمعارضتها بمنتهى القوة القديس برنارومن
لف لفيغه . وتمثل وجهة نظرهم في كتاب سر الايمان لغليوم دي سان تيير
(المتوفى سنة ١١٥٣) : والمنطلق الاول لهذا الكتاب الايمان المشترك
الذي « ينبغي ان يكون ايمان الجميع في كنيسة الله ، اصغاراً كانوا ام
كباراً »^(٢٥) : ثم البساطة الانجيلية والاسلوب الخاص للروح القدس ،
حيث لا نقع على أي أثر من تلك المسائل المعقدة بصدد الثالوث التي اضطر

(٢٤) قيافا : رئيس كهنة اليهود ، حكم على المسيح بالموت وقال انه « خير ان يموت انسان واحد
عن الشعب » .

« م » .

(٢٥) مينيني ، م ١٨٠ ، ص ٤٠٧ ج .

اللاهوتيون الى وضعها اتقاء لشر الهرطقة . « إن محمولات الجوهر والعرض والاضافة والجنس والنوع ، الخ ، غريبة عن طبيعة الايمان ؛ فهي لا تعدو ان تكون ادوات مشتركة وسوقية للعقل ، وغير لائقة من ثم بالالهيات » (ص ٤٠٩ ؛ ٤١٨ ب) . »

ذلك هو جوهر جميع المآخذ التي اخذها غليوم دي سان تيري على غليوم الكونشي^(٣٦) . وعلينا ان نتذكر ، كيما نفهمها ، ان محاورة تيمائوس عبارة عن نشكونية تصف ، على صعيد الموجودات الالهية ، ما له صلة بخلق العالم ؛ اما اللاهوت الثالثي الموحى به فيدعي على العكس الوصول الى الله خارج نطاق صلته بالعالم . والحال ان غليوم الكونشي ، الذي استلهم افلاطون (وكذلك القديس اوغسطينوس) ، مائل الابد بالقدرة التي يخلق بها الله العالم ، ومائل الابن بالحكمة التي بموجبها يخلقه ، ومائل الروح القدس بالارادة التي يسوسه بها . وعلى هذا ، « يكون الابد ما هو كائن عليه ، لا بالاضافة الى الابن [كما في اللاهوت القويم العقيدة] وانما بالاضافة الى الخليفة ، لا بالطبيعة وانما بكيفية الوجود » (ص ٣٢٨ د) . والثالث لا يعود يصف من ثم الحياة الالهية في خصوصيتها ، وانما في علاقتها بالخليفة ، ومن قبيل ذلك المحبة او الرافة .

والمآخذ الذي اخذه على ابيلاركان من طبيعة مماثلة : فهو إذ يماثل الثالث المقدس بثلاثية القوة والحكمة والطية يحول الى الله المنظور اليه في ذاته ما لا يصدق إلا على الله المنظور اليه بالاضافة الى الانسان والى الخليفة . وهذا مع أن هذه المماثلة كانت تقليدية ؛ ونحن نجدها لدى القديس اوغسطينوس ومن بعده لدى بيده وبطرس اللومباردي ؛ بيد أنها خطيرة لأنها تبعد هباءً معنى السر . ويأخذ عليه أيضاً أنه بحث ، مع تيمائوس ، عن الدافع الى الخلق في « رفق الله بمخلوقاته » ، أو أنه قال إن الروح القدس نفس تفيض في كل مكان . يقول : « هاكم لاهوتياً يعرف

(٣٦) مينبي ، م ١٨٠ ، ص ٣٢٢ - ٣٤٠ .

الجسد خيراً من الروح والانسان خيراً من الله . وإنه لأوضح من نور النهار أن هذه العبارات : المحرّك بعاطفة ما أو الفائض على شيء ما ، لا تناسب الله الثابت اللامتغير .

(٨)

جلبير دي لابوريه

بيد أن غليوم دي سان تييري كان مكرهاً هو الآخر على الاقرار بأن « مذهب الايمان لا يملك أن يرد ويرفض بصورة كاملة الاسماء التي يأتيه بها البشر ؛ وإنما ينبغي فقط تكييفها واحداً واحداً مع قواعده » . على هذا النحو جاءت إشارته الى المنهاج الذي سار عليه بويثيوس في كتابه في الثالث ، والذي عاد جلبير دي لابوريه الى الاخذ به في الشرح الذي وضعه . وفي رأي جلبير ان جميع الهرطقات تتأتى من تطبيق بعض القواعد التي لا توافق سوى « الاشياء الطبيعية » على « الاشياء اللاهوتية » . وعلى الرغم من جميع الاحتياطات التي يتخذها بهذا الخصوص ، يشعر بأنه من المتعذر الكلام على الله « ما لم تسند اليه المقولات المأخوذة عن الاشياء الطبيعية » . على أنه يجدر فقط مراعاة النسب : وهذه مهمة محفوفة بالمخاطر ما استطاع جلبير نفسه أن يقوم بعينها على نحو ما كان أراد له القديس برنار ، الذي استصدر بالتالي حكماً بإدانتها في مجمع باريس (١١٤٧) وفي مجمع تور (١١٤٨) .

كان جلبير ، تلميذ الشارترين ، ينضوي تحت لواء افلاطونيتهم . ناهيك عن أنه كان واحداً من أولئك الذين درسوا أعظم دراسة في ذلك العصر منطق أرسطو : فقد كان على معرفة بكتابي التحليلات اللذين ترجمتا في سنة ١١٢٥ ؛ وتحت عنوان في المبادئ الستة وضع دراسة ، صارت مدرسية ، في المقولات الست الاخيرة : الفعل ، الانفعال ، المكان ، الزمان ، الملك ، والوضع . وقد ألح بوجه خاص على فكرة الصورة أو

الماهية ، بالاستناد الى فقرة من كتابات سنيكا كنا رأينا من قبل كيف استعملها الشارتريون^(٢٧) . ففي الفقرة المشار اليها يميز سنيكا المثال الافلاطوني من الصورة EDIOS الارسطوطاليسية ، مثلما يميز النموذج الذي هو موجود خارج الاثر الفني من الصورة التي هي مباطنة للاثر الفني . وذلك هو عين التمييز الذي سيجريه جليبر^(٢٨) : وقوام ما يسمى بواقعيته ليس القول بوجود هذه الصور بحد ذاتها ، وانما القول بأن الجواهر الفردية ، القائمة هي بحد ذاتها ، لا وجود لها ولا ماهية لها إلا بفضل تلك الصور المباطنة لها : ففلان من الناس لا وجود له أو لا ماهية له إلا لأنه متحصل على الصورة الانسانية ، المركبة هي نفسها من صورتها العقلية و الجسمية . وبالمقابل ، إن هذه الصور ، التي بها تقوم الجواهر (فهي مقومات SUBSISTENTIAE الجواهر - SUBSIS TENTES) لا يمكن أن تقوم بحد ذاتها ، أي أن تكون موضوعات .

والحال ان جليبر اهتمدى ، في تأملاته في الصورة ، الى قاعدة مشتركة بين الطبيعيات NATURALIA واللاهوتيات THEOLOGICA : « صدور الوجود عن الصورة دوماً »^(٢٩) كما يقول هو القاعدة المشتركة بين الرتبين كليهما . لا بد اذن من ان نفترض في الله ذاته ، قبلاً عن الاقانيم الثلاثة ، صورة هي الالوهة التي منها تتكون هذه الاقانيم . وهذا التمييز بالذات هو ما هاجمه القديس برنار . وهذا كافٍ لنتبين جميع الصعوبات التي احاطت بهذه المشكلة الحرجة التي اهلكت فيها قوى القرن الثاني عشر العقلية : « الى أي حد يخضع الوجود الالهي لقواعد معرفة الاشياء الطبيعية ؟ » .

(٢٧) رسائل الى لوقيليوس ، الرسالة ٥٨ ، ٢١ .

(٢٨) انظر يوحنا السالسيوري : الجامع في المنطق ، ك ٢ ، ف ١٧ (مينبي ، م ١٨٩ ، ص ٨٧٥ د) .

(٢٩) مينبي ، م ٦٤ ، ص ١٢٦٨ .

« اخلاق » ابيلاز

ان المأخذ ، الذي استهدف مذهب ابيلاز في الثالث وأفضى الى إدانته في مجمع سواسون (عام ١١٢١) ، ربما كان يخفي مأخذاً آخر أجلاً وأخطر شأنًا استدعى إدانته من جديد في مجمع سانس في سنة ١١٤١ . ففي القرن الثاني عشر ، كما من قبل في القرون السابقة ، ما كان من الممكن عزل المساجلة العقلية المتصلة بالعقيدة عن منظومة بأكملها من الافكار ، العملية أكثر مما هي نظرية ، بصدد الحياة انسيحية . فكما نهض القديس برنار اللاهوتي يعارض ابيلاز اللاهوتي ، كذلك ، وللاسباب عينها ، وجد مصلحو الرهبانيات ، الذين أرادوا العودة الى صرامة القاعدة ، في قبالتهم خصوصاً أعلنوا ان الزواج بين الرهبان والراهبات مشروع ، أو أن الخلاص يمكن ان يكتب للانسان قبل تجسد المسيح وبدون أن يعتقد فيه . فتجاوباً مع ما يمكن ان تسميه بالفرقة الطبيعية اللاهوتية رأت النور هذه الحركة الانعتاقية التي تأدت الى الاعلان عن بطلان الحياة الرهبانية ولا جدوى الاسرار واستحقاق الايمان . وانما في هذه الاجواء حرر ابيلاز كتابه الاخلاق او عرف نفسه الذي ، وان لم يبرر إطلاقاً تلك النتائج الثورية ، أفسح مجالاً واسعاً أمام ذاتية النية الى حد تراءى معه للقديس برنار أنه مستطيع أن يدين منهاجاً يأذن « للعقل البشري بأن يحتفظ بكل شيء له ولا يدع شيئاً للايمان » (٤٠) . فأبيلاز ، الذي ندد بفضيحة بيع الكهنة لصكوك الغفران ، بل الذي انكر فيما يظهر على الاساقفة سلطان مغفرة الخطايا ، زاد في كتابه عن أخلاق نزاهة النية المتعينة فقط بطاعة الضمير والخير كما يفهمه العقل ويقر به بما هو كذلك . ومن هنا تتغير صفة الخطيئة الاصلية : فالخطيئة نفسها لا يمكن إلا أن

(٤٠) ميني ، م ١٨٢ ، ص ٣٣١ .

تكون شخصية ، بينما العقاب نفسه يطل ، بقرار إلهي ، البشرية قاطبة^(٤١) . وفي الواقع ، إن هذه الصيغ أقل جذرية مما اعتقد منتقدو ابيلاز ، وقد شرحها هو نفسه فيما بعد في اتجاه العقيدة القويمة . بيد ان القديس برنار رأى فيها مع ذلك « انجيلاً جديداً »^(٤٢) واستصدر من مجمع سانس قراراً بإدانة تسع عشرة قضية ، يتركز أكثر من نصفها الى كتاب الاخلاق . وقد ذكر البابا اينوشنسيوس الثاني ، في البراءة التي أصدرها بخصوص هذا الموضوع ، بالرسالة (المنحولة أصلاً) التي كان الامبراطور مرقيانوس وجهها الى البابا يوحنا : « ليمتنع مستقبلاً أي رجل دين وأي عسكري وأي شخص من أي منزلة كانت عن الخوض علناً في مناقشة شؤون الايمان المسيحي » . اما آخر مؤلفات ابيلاز - وقد بقي ناقصاً - فهو تلك المحاوراة بين يهودي وفيلسوف ومسيحي التي قابل فيها بين الفلسفة اليونانية (وربما العربية) وبين الشريعة القديمة والجديدة ، علماً بأن المساجلة كانت منصبية في المقام الاول على الخير الاعظم . وهذا المؤلف السجالي يعارض الايمان الساذج للطفل بتفكير عقلي يُفترض بالعقيدة المسيحية أن تجد فيه معناها الحقيقي . وقد كان بشيراً ، مع كتاب نعم ولا ، بمجهود المدرسين الارسطوطاليسيين في القرن الثالث عشر .

(١٠)

لاهوت الان الليلي

في الواقع ، ما كان لأي إدانة أن توقف المد الطاغية للحركة التي حدثت باللاهوتيين الى البحث ، في الايمان المسيحي ، عن بنية عقلية تجعل

(٤١) طبعة كوزان ، م ٢ ، ص ٦٢٧ - ٦٢٨ .

(٤٢) رسالة القديس برنار الى اينوشنسيوس الثاني (عام ١١٤٠) ، مينيني ، م ١٨٢ ،

ص ٣٥٤ .

منه كلاً مترابطاً متماسكاً . وقد كان وراء ذلك ضرورة عملية لا يجوز لنا ان نغفل عنها ، وقد احتج بها أبيلار مراراً عدة : فمنهج الاستدلال العقلي كان المنهج الوحيد الممكن في مواجهة هراطقة لا يسلمون البتة بالحقيقة . وهذا ايضاً ما يقوله الآن الليلي في اركان الايمان الكاثوليكي الذي وضعه في اواخر القرن . وقد اعتمد فيه (كما فعل من قبل ابروقلوس في كتابه مبادئ الالهيات الذي كان لالان اطلاع عليه) الشكل الاقليدي بمعانيه العامة ومسلّماته PETITIONES وقضاياها المطلوب البرهان عليها .

بيد ان الآن ، مثله مثل أبيلار ، ما كان يدعي أنه يريد ، بالاستدلال العقلي ، أن يجاوز الاحتمالية : فالايان يبقى على العكس « نابعاً من أسباب يقينية غير كافية بالنسبة الى العلم » . ومن هنا نلقى لديه تضاداً بين الطابع الجائز للحقائق المسيحية ، التي يفصح اكثرها عن أحداث منوط أمرها بقرار ملغز لإله لا يفهم له سر ، وبين الطابع العقلاني للمنهج الذي يتعين عليه أن يبرهن على هذه الأحداث والحقائق . فقدرة الله التي لا يسبر لها غور تتدخل دوماً لتحّد من الحجة العقلية التي يمكن أن نتدبرها لحقائق الايمان : فمثلاً ، « كان يمكن لله ان يفقدي الجنس البشري بطريقة مغايرة تماماً لما فعل » (ك ٣ ، ف ١٥) ؛ فما من ضرورة تحتم أن يكون التجسد للابن دون أي اقنوم آخر .

يحاول الآن في القواعد اللاهوتية ، مثله مثل جليبر دي لا بوريه ، ان يبين الى أي مدى يمكن المضي في تطبيق قواعد الطبيعيات على الالهيات . والمبدأ الذي ينطلق منه مزدوج : أولاً ان القواعد العامة للمنطق لا تنطبق على الله ، لأن الله لا يمكن ان يُعد موضوعاً منطقياً تقبل صفاته الترتيب وفق مقولات الجوهر والكيف والكم ، الخ ؛ وذلك لأنه من المتعذر إدراج الله ، وهوحد فريد ، في جنس وفي نوع ، وتعدد صفاته لا يشير أبداً إلا الى ماهية وحيدة . ومن جهة اخرى ، فإن القواعد التي تتصل بالعلل قابلة للتطبيق على الاشياء الطبيعية وعلى الوجود الالهي في أن معاً : فان كان من الحق إسناد محمول بعينه الى موضوع بعينه ، وان يكن هذا الموضوع هو

الله أو موجوداً من موجودات الطبيعة ، فمن المسوغ لنا أن نقول إن ثمة علة يفضلها يعود هذا المحمول اليه ، وإن علة الحمل مباينة للمحمول نفسه ؛ فإن صح أن الله عادل ، فثمة علة تحتم أن يكون عادلاً ، وهذه العلة مباينة للمحمول ، العادل ، الذي يبين عن معلولاتها بالاضافة اليها . في هذا المبدأ الثاني ينبغي ان نرى تطبيقاً جديداً لافكار القديس انسلم في كتابه مناجاة النفس الذي يريد الوصول الى طبيعة الله بالاحالة الى تعدد صفاته ، او أسمائه كما كان يقول دونيسوس الايوباجي . بيد ان التأثير الافلاطوني المحدث يبقى أساسياً ، والآن يتطرق تكراراً الى شرح الصيغة المشهورة عن الكرة المعقولة التي مركزها في كل مكان ومحيطها ليس في أي مكان .

(١١)

هرطقات القرن الثاني عشر

كانت خواتم القرن الثاني عشر وفواتح القرن الثالث عشر ، التي شهدت تسنم اينوشنسيوس الثالث السدة البابوية (١١٩٨ - ١٢١٦) ونضاله ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة وصراع البارونات الانكليز ضد ملوك السلالة الانجيرية^(٤٣) ، كانت عصراً أشد اضطراباً وصخباً من أي عصر سبقه ؛ وحدثان اثنان هما اللذان وضعا حداً له : من جهة أولى مجمع لاتران (١٢١٥) الذي صادق على مختلف النظريات في سلطة البابوات وقوتهم ، وأنشأ في الوقت نفسه محاكم التفتيش وأذن بتأسيس رهبانيات الصدقة^(٤٤) ؛ ومن الجهة الثانية صدور الميثاق العظيم

(٤٣) السلالة الانجيرية : هي سلالة الملوك الذين حكموا انكلترا من ١١٥٤ الى ١٤٨٥ ، واصلهم

من انجر في فرنسا . وكان لهم فرع صليبي . « م » .

(٤٤) جماعات دينية نذرت نفسها للفقر ، ولا مورد لها غير الصدقات ، ومن أشهرها رهبانية

الفرنسيسكان ورهبانية الدومينيكان ورهبانية الكرملين . « م » .

(١٢١٥) الذي نظم الحريات الانكليزية ، على حين ان سلطان الكابيتيين كان قد ترسخ قبل عام واحد (١٢١٤) في يوفين^(٤٥) .

حتى نفهم أهمية هذه الاحداث التي اناخت ، كما سنرى ، بثقل باهظ على تاريخ الافكار ، ينبغي ان نستحضر في اذهاننا الحركات التي كانت تبلبل خواطر الناس في نهاية القرن الثاني عشر ذاك : فمن جهة أولى حركة تحرر اجتماعية واسعة النطاق في مواجهة الكنيسة تجسدت في هرطقات اصابت قدراً عظيماً من الشعبية وفي مذاهب بدعية شاذة عن العقيدة القويمة ، ومن الجهة الثانية حركة ادبية ومذهبية لإحياء تراث العصور القديمة كان ألمع ممثلها يوحنا السالسبورى ، تلميذ ابيلاز وجدليي فرنسا ، ومستشار رئيس الاساقفة توماس بيكيت^(٤٦) .

من العسير علينا ان نحدد أين تنتهي المسائل الانضباطية وأين تبدأ المسائل المذهبية في هذه الهرطقات الكثيرة التعداد ، في هذه الجماعات التي ضمت مترهبات^(٤٧) ومترهبين وفقراء وكاثوليكين مساكين ، نظير ما كان عليه الحال لدى بدع الكاتاريين^(٤٨) والالبيجين أو الفالدين^(٤٩) . وكان أحد تلامذة ابيلاز ، وهو أرنود البريشي ، قد ذهب منذ اواسط القرن

(٤٥) الكابيتيون : سلالة ملوك حكموا فرنسا من ٩٨٧ الى ١٢٢٨ ، وقد عززوا سلطانهم تعزيزاً عظيماً حينما انتصر سليلهم فيليب أوغست على الامبراطور الجرمانى اوتون الرابع في يوفين في ٢٧ تموز ١٢١٤ .
« م » .

(٤٦) القديس توماس بيكيت : من كبار احوار الكنيسة الانكليزية (١١١٧ - ١١٧٠) ، مستشار انكلترا ورئيس اساقفة كنتربوري . ذاد عن حقوق رجال الدين ضد الملك فاغتيل بأمر منه .
« م » .

(٤٧) المترهبات : نساء ورعات كن يلبسن طاقية الراهبات ويحيين حياتهن . وكذلك المترهبون الذين كانوا يضعون ، بدلاً من الطاقية ، كبوشة .
« م » .

(٤٨) الكاتاريين أو الالبيجين أو الاطهار باليونانية : شعبة مانوية نزحت من بلغاريا وانتشرت في القرن الثاني عشر في جنوب فرنسا في ضواحي البي (وذلك سموا بالالبيجين) ، وقد جيش ضدهم البابا اينوشنسوس الثالث حملة صليبية ، فابادتهم .
« م » .

(٤٩) الفالديون : شعبة مسيحية أسسها في ليين بطرس فالدوسنة ١١٧٩ . كانوا « انجيليين » خلصاً ، وكان لهم اثر كبير في نشأة الكالفينية .
« م » .

الى ان رجال الكهنوت لن يكتب لهم الخلاص اذا كانوا من ملاك الاراضي ؛ وقد بلغ من قوة نفوذه ان طرد البابا من روما في عام ١١٤١ . ويكاد جوهر هذه البدع والهرطقات ان يكون على الدوام واحداً : التبشير بمثل أعلى في الحياة الدينية والنسكية ، عن طريق العودة الى البساطة الانجيلية والانعقاد التام من الكنيسة واسرارها . وقد أعلن كثيرون من اصحاب الرؤى انهم أبناء لله . ونفى هرطوقي يدعى بطرس دي بروي قيمة المعمودية والحضور الفعلي للمسيح في القربان ، ودعا الى تهديم الكنائس وإلغاء شعائر العبادة الخارجية . ونحو ١١٧٠ راح بطرس فالدو الليوني (مؤسس شيعة الفالديين) ، « مقتصب السلطة الرسولية » ، يكرز بالفكر الانجيلي ؛ ويزعم الآن الليالي أنه أنكر كل سلطة دينية ، بل حتى كل سلطة بشرية ، وكذلك قيمة السر الكهنوتي ، وسلطة الكهنة في الحل من الخطايا وفي منح صكوك الغفران .

إن الآن الليالي نفسه يتكلم ، في كتابه ضد الهرطقة ، عن هرطقة لا يسميهم ، ولكن من اليسر علينا أن نتعرف فيهم الكاتاريين أو الالبيجيين المشهورين الذين كانت كفتهم راجحة في جنوبي فرنسا . وفي كتابه ذاك نتبين كيف كانت الآراء المذهبية ترتبط بذلك المثل الأعلى للحياة . فالصبر الى قداسة طاهرة متجردة لا يمكن أن يكون منقطع الصلة بالاعتقاد بأن نفسنا قوة سماوية ساقطة ، وأسيرة قوى معادية وشريرة . لكن هذا الاعتقاد ينقلب لدى الالبيجيين الى مذهب واضح محدد ، نتعرف فيه ، لا المانوية كما قيل في بعض الأحيان ، وإنما بالأحرى مذهب الغنوصيين : فالعالم خلق من قبل مبدأ فاسد ، من قبل فاطر هو في الوقت نفسه صانع الشريعة الموسوية ؛ والنفس من أصل سماوي ؛ وعقابها ، من حيث هي ملاك ساقط ، الحياة الأرضية ؛ وهذه النفس ينبغي أن نميزها عن تلك التي لا تعدو أن تكون مجرد مبدأ حيوي والتي تفنى ، مثلها مثل نفس الحيوان ، مع الجسم . والمسيح ، الذي جاء لتخليص النفوس ، ليس له إطلاقاً من طبيعة بشرية ؛ وما جسمه إلا ظاهر محض . وهو لم يؤسس أي

سر من تلك الأسرار التي تستمد الكنيسة من ضرورتها المزعومة للخلاص قوتها . والحياة المسيحية تنزع فقط نحو حالة من الطهر تنعقد فيها النفس تماماً من إفساد الخطيئة ، وتسمى عاجزة عن فعل الشر ، ولا تعود أسيرته ؛ والاطهار أو الكاتاريون هم أولئك الذين بلغوا الى هذه الحالة .

كان الاستقلال الديني ، مطلب الاليجيين ، يأتلف مع الاستقلال السياسي الذي كان يهدف اليه سادة الجنوب الفرنسي ، كونتات تولوز . ونحن نعلم كيف أن الحملة الصليبية ، التي أمر بها اينوشنسيوس الثالث ورافقتها فظائع تند عن الوصف (١٢٠٧ - ١٢١٤) ، وضعت حداً للبدعة ولسلطة الكونتات في آن معاً .

بين جملة المذاهب التي أديننت في مجمع لاتران مذهب يواكيم الفلوري ، رئيس دير القديس يوحنا في فيورا بكالابريا (١١٤٥ - ١٢٠٢) . يقول المسيح في إنجيل يوحنا (الاصحاح ١٤ ، الآية ١٦) : « أنا اطلب من الآب فيعطيك معزياً آخر ليملك معكم الى الأبد » . وعند يواكيم أن هذه الآية تشير الى المراحل الثلاث في مسيرة الخلاص : الشريعة الموسوية ، او مرحلة الآب ، التي هي الماضي والتجسيد المسبق للكنيسة المسيحية ؛ والكنيسة ، وهي الحاضر والتجسيد المسبق للملكوت الروح الذي هو المستقبل ، والذي يبشر به يواكيم في رؤى مذهلة عن نهاية العالم ، يصور فيها الكنيسة وقد انتقلت من حال الى حال وصارت من طبيعة روحية وألت الى عهد جديد يُفترض فيه أن يبدأ في سنة ١٢٦٠ . هكذا رأت النور فكرة إنجيل أزلي يعطي المعنى الروحي والنهائي لإنجيل المسيح ؛ ولسوف تبقى هذه الفكرة على قيد الحياة الى القرن الرابع عشر في الأوساط الفرنسيسكانية (٥٠) .

إن هناك ، بكل تأكيد ، صلة قريى بين أفكار يواكيم وأفكار الفالديين أو الاليجيين ، تتمثل بالرغبة في استيلاء نظام روحي جديد ، مباين للنظام

(٥٠) انظر جلسون · القديس بونافنتورا SAINT BONAVENTURE ، ص ٢٢ .

القائم . لكن التضاد بينها كبير أيضاً : فاليواكيميون يرون في الانجيل الأزلي إتماماً للمسيحية في مستقبل موعود : فهم يملكون حس الاتصالية التاريخية . أما الكاتاريون فينفون بكل بساطة دور الكنيسة ، ويرون أن النظام الروحي الجديد متحقق من الآن في شخص الاطهار أو الكاملين ، العارفين بأصلهم الالهي . تقدم من جهة ، وانقلاب مباغت من الجهة الأخرى^(٥١) .

إن مذهب آموري البيني ، أستاذ اللاهوت في باريس (المتوفى سنة ١٢٠٧) ، وإن اختلف اختلافاً بيناً عن مذهب الالبيجين ، يفضي الى الموقف العملي نفسه : فالالبيجين يعودون الى تبني قصة الخلاص ، كما تصورها الغنوصيون ، والى القول بانعتاق النفس ، تلك الماهية الالهية أسيرة الشر ؛ وبالمقابل ، لا أثر البتة لقصة من هذا القبيل لدى آموري . فقد كان يعلم أن كل انسان عضو من المسيح؛ وكان يقصد بذلك ، بحسب شروح تلاميذه ، أن الموجود الوحيد الذي له وجود ، المماثل أبداً لذاته ، هو الله ؛ وأن الخلاص لا قوام له إلا في المعرفة أو العلم بأن الله هو كل شيء ؛ فلا شيء في هذا المذهب يقارب الايمان والرجاء اللذين هما توقع لمصير أفضل ؛ ولا أثر فيه لخوف الجحيم أو لترجي النعيم ؛ ولا اعتقاد البتة بأن الله حاضر بصفة خاصة في المسيح أو في القربان ، وذلك ما دام موجوداً في كل مكان وما دامت الخلائق طراً تجسده ؛ ولكن ، من يادىء البدء ، ثقة تامة بأنه مع تعاليم آموري الموحى بها رأى النور ملكوت الروح النهائي الذي سينوب مناب الكنيسة .

واضح للعيان هنا الخط الفكري الذي تفرع عن الرواقيين ، ومزّ بأفلوطين ودونيسيوس ، لينتهي الى آموري عن طريق سكوت أريجين .

(٥١) انظر دولاكروا : الصوفية النظرية في الدنيا LE MYSTICISME SPÉCULATIF ، ص ٤٤ ، EN ALLEMAGNE .

وواضح للعيان أيضاً أن ذلك المذهب النظري القائل بوحدة كل موجود في الله كان ، في ذلك العصر ، على قدر كافٍ من القوة ليترجم عن نفسه على صعيد الوقائع بمعارضة لكل نظام الكنيسة الروحي . وقد استشعرت الكنيسة الخطر ، فأدين مذهب الأموريين في سينودس باريس سنة ١٢١٠ وفي مجمع لاتران (١٢١٥) ؛ وفي الوقت نفسه أدين كتاب اريجينيا في **قسمة الطبيعة** الذي عُد المنبع الأول لهذا المذهب . على أن هذا المذهب أقصَح عن نفسه أيضاً ، في حوالِي الحقبة عينها ، في كتابات دافيد الدينانتي التي أدينَت بدورها في سنة ١٢١٠ ؛ ولم يصلنا منها سوى عنوانها : **في الأجزاء أي في التقسيمات** ، وهو عنوان يذكرنا بمذهب اريجينيا ؛ ولكن لنا معرفة بأفكاره عن طريق ألبرتوس الأكبر والقدّيس توما الاكوييني . والقسمة المشار إليها هي قسمة الموجودات الى اجسام ونفوس وجواهر مفارقة ؛ فلكل موجود من هذه الموجودات مبداء اللامنقسم : لهيولي (YLE) للأجسام ، والعقل (NOYS VEL MENS) للنفوس ، الله للجواهر المفارقة . والحال أن هذه الثلاثية : الهيولي والعقل والله ، لا تشير إلا الى ماهية واحدة ؛ ويبدو أن دافيد توسل ، وصولاً الى هذا الاستنتاج ، بمبدأ **كتاب العلل** : فلئن وجد فيها السابقون حدوداً متميزة ، فلا بد من التسليم بوجود مبدأ بسيط وغير منقسم فوقها ثلاثتها ، مبدأ يحتوي فيه ما هو مشترك بينها (على نحو مشابه كان ابن جبرول ، الذي يرجح أن يكون دافيد اطلع على كتابه **يفنوع الحياة** ، يحاكم الأمور) ؛ وبذلك نكون قد أرجعنا الى موجود واحد وحيد . ويسير علينا أن نتعرف في هذه الثلاثية ، لا ثلاثية مكرويس الاقلاطونية المحدثة : الواحد والعقل والنفوس ، وإنما ثلاثية مستخلصة من **تيمالوس** : الفاطر ، والعقل أو الوجود ، والهيولي .

يوحنا السالسيوري

من أغرب شخصيات ذلك العصر يوحنا السالسيوري (١١١٠ - ١١٨٠) ، الذي أخذ عن أبيلار وجلبير ودي لابوريه وجليوم الكونشي ، وصادق توماس بيكييت ، وحضره الأجل أسقفاً عن شارتر . وقد كان كاتباً لامعاً ، حافظته مترعة بذكريات العصور القديمة الاغريقية - الرومانية ، لا بما اتصل منها بالشعراء من أمثال أوفيدوس وفرجيليوس فحسب ، بل كذلك بالكتاب من أقران سنيكا ، وعلى الأخص شيشرون الذي قبس منه معرفته بالأخلاق الرواقية والشك الأكاديمي في آن معاً . ومصنفاه الكبيران : الجامع في المنطق والسلطة السياسية يعكسان بصورة حية جميع الشواغل التي كانت تعتمل في رأس حبر كبير من أحبار الكنيسة في ذلك العصر .

يقدم لنا الجامع في المنطق لوحة شاملة لجميع المسائل التي كان يطرحها ، نحو عام ١١٦٠ ، انتشار تعليم الجدل . فقد طرأ في ذلك العهد وهن على التصور الذي كانت له الهيمنة لروح طويل من الزمن والذي يقول إن الجدل هو فن واحد ، ليس إلا ، من الفنون الحرة السبعة التي ينبغي توسلها مدخلاً الى علم اللاهوت : وهو تصور تراتبي بالغ الوضوح قُلع الكثير من لاهوتيي القرن الثاني عشر حينما رأوه وقد أهدق به خطر الاضمحلال : فالجدل خلع عنه نير التبعية وطفى على اللاهوت . هذا ما عده القديس برنار خطيئة ، « فضولاً مخجلاً هم أن يعرف ليُعرف ، غروراً مخزياً هم أن يعرف ليُعرف » . وقد تواصلت هذه الشكاوى في مختتم القرن الثاني عشر بلا انقطاع ، بل إنها طالت حتى واضعي الأحكام و الخلاصات الذين أخذ عليهم عدم اكتفائهم بالإباء : فغوتيه ، رئيس دير سان فكتور ، هاجم في كتابه : الرد على المتهافت الأربع لفرنسا ، لا أبيلار وجلبير دي لابوريه وحدهما ، بل كذلك بطرس اللومباردي وبيطرس البواتياني . ولكن ما أثار المخاوف ليس فقط طغيان الجدل على اللاهوت وما

يستتبعه من تدنيس للعلم المقدس ومن طرح لعقائد الايمان على بساط المساجلات العلنية ؛ بل ثارت الهواجس أيضاً حيال مولد ثقافة جدلية مسرفة ، ثقافة صورية خالصة محوراً فن الجدال الذي آل الى أن يكون غاية في ذاته . وقد كان من نتيجة تحطير تعليم اللاهوت على أساتذة الفنون السبعة تطور هائل لفن الجدال . فجون السالسيوري يصور لنا أولئك « الفلاسفة الاقحاح » الذين يرون الى كل شيء خلا للمنطق بازدياد ويجهلون النحو والصرف والطبيعات والأخلاقيات . « إنهم يمضون فيه حياتهم كلها ؛ فإذا ما طعنوا في السن وجدتهم شكاكاً صيبانيين ، يناقشون في كل مقطع بل في كل حرف مما يقال أو يكتب ؛ وهم في كل شيء مترددون ، وأبدأ يلوبون ويبحثون ، ولا يصلون أبداً الى العلم .. ينتحلون آراء الجميع ، وكثرة الآراء المتضاربة تكاد تجعل من رابع المستحيلات حتى على واضح هذا الكتاب أن يهتدي الى أصولها »^(٥٢) .

ربما كان هذا أبلغ وصف لخطر الاشتغال بالجدل لأجل الجدل وما أيقظه على ضفاف السين ، ولدى معلم مثل آدم دي بتي بون^(٥٣) ، من شغف بالمغالطات التي كانت أولعت بها بعض المدارس اليونانية . فقد كان آدم هذا يقر في سذاجة بأنه ما كان سيحظى إلا بقلة قليلة من السامعين فيما لو علم الجدل في صيغ بسيطة يسهل فهمها^(٥٤) ؛ ومن هنا كان الاقبال على تجميع المغالطات ، كالمغالطة التالية التي يبدو وكأن كل روح المدرسة الميغارية قد دبت فيها : « مئة أقل من اثنين ، لأن مئة ، بالنسبة الى مئتين ، أقل من اثنين بالنسبة الى ثلاثة » .

لم يكن يوحنا السالسيوري عدواً للمنطق ، بل انتقد أولئك الذين كانوا يقولون بلاجدواه ، كذلك الشخص الغامض الذي يطلق عليه اسم

(٥٢) الجامع في المنطق ، ك ١ ، ف ٧٦ .

(٥٣) كان آدم ، وهو انكليزي الاصل ، يعلم المجموعة الثلاثية في مدرسة بالقرب من « الجسر الصغير » LE PETIT- PONT على نهر السين ، فكُنّي بذلك . « م » .

(٥٤) انظر غرابمان ، تاريخ الطريقة المدرسية ، م ٢ ، ص ١١٢ .

كورنفيكيوس والذي كان يروج لطريقة في اختصار الدراسة^(٥٥) . لكن يوحنا يبغى أن يكون المنطق مجرد أداة للفكر : فجدل آدم « الذي يدور حول نفسه ويتعمق في أسرارهِ الخاصة ، يهتم بموضوعات لا تفيد لا في الأسرة ، ولا في الحرب ، ولا في المحكمة أو الدير أو البلاط أو الكنيسة ، موضوعات لا تفيد في أي مكان خلا المدرسة » (ف ٨) . والحال أن المنطق ما وُجد إلا لحل مسائل تؤخذ مادتها من مجال آخر . وفي هذا الصدد يترسم يوحنا قبل كل شيء خطى أرسطو في المواضيع ، وهو الكتاب الذي يصطفيه ويخصه بالاثار بين كتب الأورغانون الخمسة التي كانت المعرفة التامة بها قد طفقت تضيع عصرئذ في الغرب . وأهمية المواضيع ليست بالضئيلة ؛ فالكتاب كان ما يزال عهدئذ في حلة قشبية ، وأسلوبه على أية حال أوضح بكثير من أسلوب التحليلات . وقد أدرك يوحنا ، بما أوتيهِ من حس تاريخي صادق ، أن الكتاب يؤلف بحد ذاته مبحثاً كاملاً ؛ فهو يبدأ بأسس المنطق ويعرضها في أولى مقالاته عرضاً يتسم بقدر أكبر بكثير من الوضوح مما لدى فورفوريوس وبويثيوس ، ثم ينتقل الى المسائل الخلقية والطبيعية التي يرسم لوحتها في المقالة الثالثة ، ويختتم بالمقالة الثامنة ، وهي أجدى مقالاته كافة ، وفيها بيان بأصول النقاش وبقواعد التباري الجدلي . وتأتي بعد ذلك المقولات وفي العبارة ، ولا غرض لهما بين سائر أجزاء مجموعة الأورغانون سوى التحضير لكتاب المواضيع ؛ أما التحليلات فلا تعدو أن تكون تذييلات له ؛ وفن البرهان ، كما تعرضه التحليلات الثانية ، لا جدوى تجتدى منه ؛ وذلك لأن طبيعة الأشياء أخفى من أن يستطيع الانسان معها معرفة وجهة القضايا ؛ الممكن والمستحيل واللازم . « ولهذا يترنح منهج البرهان في معظم الأحيان في الطبيعيات ولا يكون له من نفع كامل إلا في الرياضيات » (الفصل ٨ ، الخاتمة) .

(٥٥) انظر روبر ، المدارس ، الخ ، ص ٦٩ ، الحاشية .

يرتسم هنا ، في معالم واضحة ، المثل الاعلى لعصر بكامله : ليس اكتشاف طبيعة الاشياء ، بل العثور على منهج عام لاختراع الحجج ، قابل للتطبيق في اكثر الظروف تنوعاً . وغني عن البيان أن منهجاً كهذا لا يمكن أن يتأدى إلا الى المحتمل او المرجح : فـ « إدراك الحقيقة بذاتها أمر لا يعود إلا الى كمال الله او كمال ملاك من الملائكة » (ك ٢ ، ف ١٠) . وعلى هذا ، فإن يوحنا السالسيوري يعلم أن فوق العقل الذي يعرفه على منوال الرواقيين بثبات الحكم ، الادراك العقلي INTELLECTUS الذي يبلغ الى العلل الالهية للأصول الطبيعية ، والحكمة التي هي كالتكهنه للأشياء الالهية . غير أنه يفرد مكاناً على حدة للدائرة التي تتواجه فيها المصالح البشرية الخالصة التي يُحسم أمرها بوسائل بشرية .

هذه الروح عينها ، هذه النزعة الانسانية المتوجة بنظرية في اللاهوت ، نلفاها من جديد في كتاب السلطة السياسية الذي تتوج فيه الحكمة البشرية ، الخلقية والسياسية ، بنظرية في الحكومة الالهية . وهذا الكتاب مشرب ، في قسمه الخلفي ، بالرواقية . ولا جدال في أن هذا المذهب عرف ، في ذلك العصر ، انبعاثاً حقيقياً توافق مع النزعة الطبيعية التي كنا رصدنا العديد من تظاهراتها : فقد كان أهل ذلك العصر يعرفون ويناقشون الحجج الرواقية المتصلة بالقدر^(٥٦) ؛ فيوحنا يحدثنا عن رواقى محدث NOVUS STOICUS ، يدعى لويس ، وهو ايطالي من أبوليا ، كان شرح فرجيليوس ، ثم خاض في غمار مناقشة ديودورس القديمة للمستقبلات الممكنة ، فخلص الى الاستنتاج بأنه من المستحيل معرفة « ما اذا كان فعل من الافعال التي لن يفعلها الانسان هو مع ذلك فعل ممكن » (ك ٢ ، ف ١٣) . وفي موضع لاحق يثبت يوحنا ، بحسب المذهب الرواقى الصحيح ، أن «عناية الله لا تلغي طبيعة الاشياء ، وأن سلسلة الاشياء SERIES

(٥٦) انظر الفصل الرابع (١٥٤٦) الذي يورد كلام ابيقور عن « الاعتقاد بالآلهة » ردأ على نظرية الرواقيين في الضرورة القدرية .

RERUM [التي هي تعريف القدر بالذات] لا تحرّف العناية الالهية .
 وكل المقالة الرابعة من الكتاب ، وهي سياسية خالصة ، مشربة بالافتكار
 الرواقية لشيخرون في كتابه في القوانين وفيها كلام عن أن الأمير عبد
 القانون والعدل ، وأن القانون (وذلك هو تعريف كريزيبوس) سيد الأشياء
 الالهية والبشرية طراً . ويقول يوحنا أيضاً : إن الدولة ينبغي أن تتنظم على
 صورة الطبيعة ؛ ويستشهد بهذا الخصوص ، على سبيل النموذج الذي
 يحتذى ، بوصف جمهورية النحل نقلاً عن الفلاحيات^(٥٧) (ك ٥ ، ف
 ٢١) . وفي المقالة الخامسة يقبس من رسالة بلوتارخوس (المنحولة) الى
 تراجانيوس مبادئ وتوجيهات بخصوص مسلك الأمير . وهذا الاتجاه
 الرواقي عينه نلفاه في نظريته في الاخلاق ، وعلى الاخص في المقالة الثامنة
 التي يعالج فيها الانفعالات والاهواء ، مهتدياً بهدي التوسكولوجيات .
 والحق أن رواقيته لا تخرج عن خط رواقية شيخرون ، وإن حُدّت بالشك
 الاكاديمي .

هذه النزعة الطبيعية ، المشربة بالعقلانية الرواقية ، تتواكب على
 وجه لافت للنظر بنظرية ثيوقراطية تخضع السلطة الزمنية للسلطة
 الروحية . فإن «يكن الأمير خادم الكهنة ودونهم مقاماً» ، فذلك لأنه «من
 الثابت أن الأمير خاضع ، بحكم الشريعة الالهية ، لشريعة العدل» (ك
 ٤ ، ف ٣ و٤) . الكاهن هو إذن الترجمان الاول لتلك الشريعة الالهية
 التي «يتعين على الأمير أن يضعها دوماً نصب عينيه» (ك ٤ ، ف ٦) .
 وتترافق العقلانية والطبيعية وأولوية السلطة الروحية بصيغ من هذا
 القبيل : «إن الدولة جسم حي بفضل نعم الله ، يوجهه العدل المطلق
 ويسوسه ضابط العقل» (ك ٥ ، ف ٦) . الأمير إذن مصطفى الله ؛ ومن
 هنا تأتي امتيازاته التي تجعله يُنظر اليه في الدولة وكأنه صورة للالهة (ك

(٥٧) الفلاحيات : قصيدة تعليمية في اربعة اناشيد لفرجيليوس حول الزراعة وتربية النحل
 والماشية . . . م . .

٦ ، ف ٢٥) . وكما تجد الشريعة الرواقية تحقيقها في السلطة الروحية التي أرسى أسسها المسيح ، كذلك توضع الاخلاق الرواقية ، بحسب تصور يوحنا السالسيوري ، قيد التطبيق في الاخويات الرهبانية ، وعلى الاخص لدى الكرتوزيين (ك ٧ ، ف ٢٣) .

ثبت المراجع

- R. I. POOLE, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*. Londres, 2^e éd., 1920 (reprod. 1960).
- C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.
- G. PARE. A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris-Ottawa, 1933 (Reprise du livre de G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909).
- E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. V: *Les Ecoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e siècle*, Lille, 1940.
- J. de GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges, 2^e éd., 1948.
- M. D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957.
- M. CLAGETT, G. POST et R. REYNOLDS, *Twelfth Century in Europe and The Foundations of Modern Society*, Madison, 1961.
- I. — BERNOLD DE CONSTANCE, *Opera*, *Patr. Lat.*, 148.
- J. R. GEISELMANN, *Bernold von St. Blasien*, Munich, 1936.
- J. AUTENRIETH, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die Arbeitsweise Bernolds von K.*, Stuttgart, 1956.
- RADULFUS ARDENS, *Speculum Universale*, inédit (analyse in M. GRABMANN, *Die Geschichte der schol. Methode*, I, p. 246-257).
- IVES DE CHARTRES, *Opera*, *Patr. Lat.*, 161-162.

- *Correspondance*, Paris, éd. Leclercq, 1949 (t. I, 1090-1098).
- P. FOURNIER et G. Le BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, II, Paris, 1931.
- ANSELME DE LAON, *Sentences* (extraits in G. LEFEVRE, *Anselmi Laudunensis et Radulfi patris ejus Sententiae excerptae*, Evreux, 1895, et O. LOTTIN, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, t. V de *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, 1959).
- H. WEISWEILER, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux*, *Beiträge*., Münster, 1936.
- *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie, Scholastik*, 1941.
- GUILLAUME DE CHAMPEAUX, *Sentences* (dans G. LEFEVRE, *Les Variations de Guillaume de Ch. et la Question des universaux*, Lille, 1898). Cf. la bibliographie d'Anselme de Laon.
- ROBERT PULLUS, *Sentences*, *Patr. lat.*, 186.
- ROBERT DE MELUN, *Sententiae*, 2 vol., Louvain, éd. Martin-Gallet, 1947-1952.
- U. HORST, *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert de Melun*, Mayence, 1963.
- Pierre LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, 2 vol., Quaracchi, 1916.
- F. PROTOIS, *Pierre Lombard*, Paris, 1881.
- J. N. EPENSBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, *Beiträge*..., Münster, 1901.
- I. — BRADY et A. EMMEN, *Petrus Lombardus*, notice dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg, 1963.
- PIERRE LE MANGEUR (PETRUS COMESTOR), *Opera*, *Patr. lat.*, 148.
- PIERRE DE POITIERS, *Sentences*, *Patr. lat.*, 211.
- P. S. MOORE, *The Works of Peter of Poitiers*, Notre-Dame (U.S.A.), 1936.
- Pierre ABELARD, *Sic et non*, *Patr. lat.*, 178.
- II. — CONSTANTIN L'AFRICAIN, *Opera*, Bâle, 1536-1539.
- *Liber de oculis*, Lyon, 1515.

- ADÉLARD DE BATH, *De eodem et diverso, Beiträge...*, Münster, éd. Villner, 1903.
- *Questiones naturales, Beiträge...*, Münster, éd. Müller, 1934.
- C. H. HASKINS, Adelard of Bath, *The English Historical Review*, 1911-1913.
- BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia* (ou *De mundi universitate*), Innsbruck, éd. Barach-Wrobel, 1876.
- BERNARDUS SILVESTRIS, *Commentaire de l'Enéide*, Greifswald, éd. Riedel, 1924 (authenticité contestée).
- E. GILSON, La Cosmogonie de Bernardus Silvestris, *Archives d'hist. doct.*, 1928.
- A. VERNET, B. S. et sa "Cosmographia", *Positions de thèses de l'École nationale des Chartes*, 1937 (p. 167-174).
- T. SILVERSTEIN, The Fabulous Cosmogony of B, S. *Modern Philology*, 1948.
- GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia, Patr. lat.*, 172.
- *Dragmaticon*, Strasbourg, 1567.
- *Gloses sur Platon (Timée)*, Paris, éd. Jeauneau, 1965.
- *Moralium Dogma philosophorum*, Upsal, éd. Holmberg, 1929 (authenticité contestée).
- CHARLES JOURDAIN, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1862 (contient des fragments des Gloses sur Boèce, p. 40-82).
- J. -M. PARENT, *La Doctrine de la Création dans l'Ecole de Chartres, Paris-Ottawa*, 1938 (p. 124-136).
- E. JEAUNEAU, Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobie. Note sur Les manuscrits, *Archives d'hist. doct.*, 1960.
- Macrobie source du platonisme chartrain, *Studii medievali*, 1960.
- Notices sur l'Ecole de Chartres, Bernard de Chartres, Clarembaud d'Arras, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, dans le *Dictionnaire des Lettres françaises (Moyen Age)*, 1964).
- A. CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres au Moyen Age*, Paris, 1895.
- R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in CLAGETT-POST-REYNOLDS, *Twelfth Century Europe*, Madison, 1961, p. 3-14.
- *The Continuity of a Platonic Tradition during the Middle Ages, Outlines of a "Corpus platonicum medii aevi"*, Londres, 1939 (réimpr. 1950). (La collection est double: *Plato Arabus* et *Plato Latinus*).

- Le tome IV du *Plato Latinus* est intéressant pour le XII^e siècle: *Timeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres, Leyde, éd. Waszink-Jensen, 1962.)
- N. HARING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto, 1965.
- Sur le platonisme médiéval en général, on consultera notamment:
- C. BAUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter, Beiträge...*, Münster, 1928.
- *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus*, *ibid.*
- F. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Florence, 1958.
- T. GREGORY, *Platonismo medievale*, Rome, 1958.
- IV. — K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 1879.
- T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955.
- B. J. RAMM, *Histoire de l'évolution des idées progressistes en France au début de XII^e siècle* (en russe), *Francuzskij Ezogodnik*, Moscou, 1959.
- V. — Saint BERNARD, *Opera, Patr. lat.*, 182.
- *Œuvres complètes*, éd. critique, sous la direction de J. LECLERCQ, C.-H. TALBOT et H.-M. ROCHAIS, 3 vol. parus, Rome, 1957-1958-1963.
- *Œuvres choisies*, trad. fr. par M.-M. DAVY, 2 vol., Paris, 1946.
- F. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934.
- J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Paris, 1948.
- J. LECLERCQ, *Saint Bernard théologien, Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. IX, 1953.
- Actes des Congrès de Dijon et de Mayence*, sous les titres: *Mélanges saint Bernard* (Dijon, 1953), et *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden, 1955).
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Opera, Patr. lat.*, 175-177, Paris, éd. Hauréau, 1886.
- *Didascalicon*, Washington, éd. Buttimer, 1939.
- *Epitome*, éd. Baron (*Traditio*, 1955).
- F. VERNET, Notice dans le *Dict. de théol. cath.*, 1922.

- R. BARON, *Science et Sagesse chez H. de Saint-Victor*, Paris, 1957.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, Paris, éd. Chatillon, 1958.
- *De Trinitate*, Paris, éd. Ribailier, 1958 (trad. fr. par G. SALET, Paris-Lyon, 1959).
- G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952.
- GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, Lille-Gembloux, éd. Delhayc, 1951.
- *Fons philosophiae*, Namur-Lille, éd. Michaud-Quantin, 1956.
- P. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, Lille-Gembloux, 1951.
- M.-Th. d'ALVERNY, Achard de Saint-Victor, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1954.
- J. CHATILLON, Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor, *Recherches august.*, 1962.
- Achard de Saint-Victor et le "De discretione animae, spiritus et mentis" *Arch. d'hist. doct.*, 1964.
- B. SMALLEY, Andrew of St. Victor, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1938.
- *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952 (sur André de Saint-Victor exégète, p. 112-195).
- J. CHATILLON, De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus, *Rev. du Moyen Age latin*, 1952 (revue critique des travaux sur l'Ecole de Saint-Victor).
- Notices sur les victorins dans le *Dict. des Lettres françaises* ("Moyen Age", Paris, 1964).
- VI. — ABELARD, *Opera*, *Patr. lat.*, 178.
- *Ouvrages inédits*, Paris, éd. V. Cousin, 1836.
- *Opera*, Paris, éd. V. Cousin, 1849, 1859.
- *Logica "Ingredientibus"*. *Beiträge...*, Münster, éd. Geyer, 1919, 1921, 1927.
- *Theologia "Summi Boni"*, *ibid.*, éd. Ostlender, 1936.
- *Scritti filosofici*, Rome-Milan, éd. Dal Pra, 1954.
- *Dialectica*, Assen, éd. de Rijk, 1956.
- *Abeliardana Inedita*, Rome, éd. Minio Paluello, 1958.

- *Historia calamitatum*, Paris, éd. J. Monfrin, 1959.
- *Epistula contra Bernardum abbatem*, *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1961.
- Nombreuses trad. des *Lettres d'Abélard et d'Héloïse*.
- *Œuvres choisies* (intr. et trad. par M. de GANDILLAC), Paris, 1945.
- G. de RÉMUSAT, *Abélard*, 2 vol., Paris, 1845.
- E. VACANDARD, *Pierre Abélard et sa lutte avec saint Bernard*, Paris, 1881.
- R. M. MARTIN, Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard, *Rev. sc. phil. et théol.*, 1923.
- J. G. SIKES, *Peter Abaelard*, Cambridge, 1932.
- H. WADDELL, *Peter Abelard*, Londres, 1933.
- J. RIVIERE, Les "Capitula" d'Abélard condamnés au concile de Sens, *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1933.
- E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1938 (2^e éd., 1953).
- M. de GANDILLAC, Sur quelques interprétations récentes d'Abélard, *Cahiers de Civilisation médiévale*, Poitiers, 1961.
- J. JOLIVET, Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard, *Archives d'hist. doctr.*, 1963.
- Abélard et le philosophe, *Revue d'hist. des religions*, 1963.

- VII. — GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Opera, *Patr. lat.*, 1
- *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, Paris, éd. M.-M. Davy, 1940
- *d'or aux Frères du Mont-Dieu*, Paris, éd. Déchaney, 1956).
- *Meditatives Orationes*, Paris, éd. Davy, 1934.
- *De contemplando Deo et De natura et dignitate amoris*, Paris, c
- Davy, 1953.
- *Speculum fidei et Enigma fidei*, Paris, éd. M.-M. Davy, 1959 (*Miroir de la sagesse*, Bruges, éd. Déchaney, 1946).
- *Exposé sur le Cantique*, Paris, éd. Déchaney-Dumontier, 1962.
- *Œuvres choisies*, trad. Déchaney, Paris, 1940.
- J.-M. DECHANÉY, *Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1944.
- M.-M. DAVY, *Théologie et mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris. 1954.

VIII. — GILBERT DE LA PORRÉE, Commentaires des Opuscula sacra

- de Boèce, *Patr. lat.*, 64 (éd. défectueuse à compléter et corriger par les travaux de N. HARING, dans *Traditio*, 1953; *Arch. hist. doct.*, 1954. et *Studies and Textes*, I, Toronto, 1955).
- Commentaires sur l'Ecriture, in F. STEGMULLER, *Repertorium biblicum*, II, Madrid, 1950.
- A. BERTHAUD, *Gilbert de La Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.
- S. VANNI-ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milan, 1956.
- S. GAMMERSBACH, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Cologne-Graz, 1959.
- J. SCHILLER, *Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, Munich, 1906.
- O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. I, II, III, IV, V et VI, Gemboulx, 1948-1960.
- P. DELHAYE, *L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle*, *Mediaeval Studies*, 1949.
- "Grammatica" et "Ethica" au XII^e siècle, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1958.
- P. MICHAUD QUANTIN, *Sommes de casuistique et Manuels de confession au Moyen Age*, Louvain-Lille-Montréal, 1962.
- X. — ALAIN DE LILLE, *Opera*, *Patr. lat.*, 210.
- *Anti-claudianus*, Paris, éd. Bossuat, 1955.
- Somme "Quoniam homines", *Archives d'hist. doct.*, éd. Glorieux, 1953.
- M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, Beiträge...*, 1896.
- G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille, poète du XII^e siècle*, Montréal-Paris, 1951.
- M.-T. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, Paris, 1965 (contient des textes „ inédits).
- XI. — P. ALPHANDERY, *Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903.
- G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210*, I: *David de Dinant*, Kain, 1925.
- G.-C. CAPELLE, *Autour du Décret de 1210*, III: *Amaury de Bène*, Paris, 1932.
- M. KURDZIALEK, *Davidis de Dinanto Quaternulorum Fragmenta*, *Studia Mediewistyczne*, III, Varsovie, 1963.

- P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909.
- H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, Paris, 1961. (sur Joachim de Flore, P. 437-558).
- M.-T. d'ALVERNY, *Le Cosmos symbolique du XIII^e siècle*, *Arch. d'hist. doct.*, 1953.
- E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, *Arch. hist. doct.*, 1929.
- M.-T. d'ALVERNY, *Avicenna Latinus*, *Arch. hist. doct.*, 1952-1965.
- XII. — Jean de SALISBURY, *Opera*, *Patr. lat.*, 199.
- *Policraticus*, Oxford, éd. Webb, 1909 (trad. angl. partielles in J. DICKINSON, *The Statesman's Book*, New York, 1927, et J. B. PIKE, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, Minneapolis, 1938).
- *Metalogicon*, Oxford, éd. Webb, 1929 (additions et corrections in *Mediaeval Studies*, I, 1941-1943). Trad. angl., Los Angeles, 1955.
- *Historia pontificalis*, Londres, éd. Marjorie Chibnall (avec trad. angl.), 1956.
- *Lettres*, éd. en cours avec trad. angl., par W. J. Millor, H. E. Butler et C. N. BROOKE, Londres, 1955 (t. I).
- M. DEMIDUID, *Jean de Salisbury*, Paris, 1873.
- C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862.
- C. WEBB, *John of Salisbury*, Londres, 1932.
- H. LIEBESCHUTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of J. of S.*, Londres, 1950.
- M. DAL PRA, *Giovanni di Salisbury*, Milan, 1951.
- G. MAZZANTINI, *Il Pensiero filosofico di G. di S.*, Turin, 1957.

الفصل الرابع الفلسفة في الشرق

تحددت مصائر الغرب في العصر الوسيط جزئياً بالفتح العربي الذي امتد من الهند الى اسبانيا وتقدم وصولاً الى جنوبي ايطاليا والجزر اليونانية ليقم ما يشبه الحاجزين اوروبا وآسيا : وليس يجهل أحد كيف انبسطت في قرن واحد (ابتداء من سنة ٦٣٥) هيمنة العرب على نحو صاعق ، فلم تتوقف ، وقد خارت قواها المتقدمة ، إلا عند أبواب بواتيه سنة ٧٣٢ . والتركستان الصيني سنة ٧٥١ . وقد حمل العرب معهم لغة وديانة صارتا منذئذ لغة وديانة لأصقاع شاسعة . وقد فرض القرآن ، بتفاسيره ، نفسه على تلك الأمصار التي كانت مطبوعة بطابع الثقافة الهلنستية القديمة ، أعني سورية ومصر وفارس التي كان لا يزال فيها وجود ، حتى في القرن السادس ، لفلاسفة منصرفين الى شرح افلاطون وأرسطو . وقد ترك مثل هذا الحدث في مجرى تاريخ الافكار أثراً سنبدل قصارانا لتقويمه بحق قيمته في اقتضاب شديد في هذا الفصل .

ينبئنا التاريخ كم كان قليلاً تعداد العرب الاقحاح في تلك الاقاليم المترامية الاطراف التي كانوا يحتلونها عسكرياً ، دونما مساس بالاجهزة الادارية والاجتماعية للبلدان المفتوحة ؛ وحينما تخلعت الامبراطورية وتقطعت أوصالها الى دول مستقلة جند خلفاء بغداد ، مثلاً ، في خدمتهم كل

التنظيم المالي والسياسي للوك الفرس الاقدمين^(١) . وشبهه هذه الواقعة تُلاحظ ، في ما يبدو ، في الميدان العقلي ايضاً : فـ «الفلاسفة» المسلمون ، ممن اهتموا الى الاسلام وكتبوا بالعربية وما كان كثيرون منهم من أصول سامية ، وجدوا شطراً من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية ، التي نقلها النصارى النساطرة ، القاطنون في آسيا الصغرى وفارس ، الى السريانية والعربية منذ القرن السادس ، وإما في الماثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس ، بكل ما يخالطها من فكر الهند (روحانية الصوفيين) .

(١)

المتكلمون المسلمون

على أن انتماء اولئك الفلاسفة الى الاسلام يبقى هو الواقعة الاساسية . ومعلوم أن القرآن لم يتمخض عنه أي علم لاهوتي في مجال عقائد الايمان مشابه لذاك الذي كان ييسط هيمنته على أوروبا . ولذلك أسباب عدة : فمعظم المساجلات اللاهوتية أولاً كانت تنبجس عن مسائل نخاها المذهب القرآني ضمناً : فلا المساجلات حول الثالوث وطبيعة المسيح ولا تلك التي كانت تدور حول مسألة النعمة لها من معنى في مذهب يسلم بوحداية الله الجوهرية ويجعل جهلاً مطبقاً بأي شيء يشبه من قريب أو بعيد الأسرار ؛ فدين الاسلام يتلخص في كلمة واحدة : الله ، ونبيه محمد الذي أتم رسالة النبيين ابراهيم وعيسى ؛ وهو في إجماله ووضوحه أشبه بمنظر صحراوي ، وما كان له أن يستسيغ الليل الهليني الى النظر العقلي المعقد في طبيعة الوجود الالهي . ثم انه لا وجود في الاسلام لأي سلطة روحية موكل اليها أن تثبت في أمر العقيدة ؛ فالقرآن لا يبهظ نفسه بأي إضافة تكون لها قوة الإلزام . والاسلام يعرف الانبياء ويقرهم

(١) انظر هالن : البرابرة LES BARBARES ، ك ١ ، ف ١٠ و ١١ ، باريس ، منشورات الكان ، ١٩٦٦ .

بشراً أوحى اليهم ، ولكن ليس لنبي ، أيأ كان ، أن يضيف الى حرف القرآن حرفاً .

أن كتاب التنزيل ، المعني بالشؤون العملية والقانونية أكثر منه بكثير بالأمور النظرية ، لا يحتوي إلا على عقيدة واحدة ، موصولة النسب بالتوحيد اليهودي : عقيدة إله واحد أحد ، من طبيعة بسيطة ، ومشيتته كلية القدرة وعصي على أحد من البشر أن يرجم بها . ويترتب على هذه العقيدة تصور للكون مضاد في جميع نقاطه لتصور الافلاطونية المحدثة الذي كان سائداً في البلدان التي فتحها العرب : فمن جهة أولى مشيئة إلهية اعتسافية مطلقة ؛ ومن الجهة المقابلة فكرة ذلك النظام العقلاني المنبسط في العالم بموجب الفكر اليوناني . هذا التضارب كان هو الموضوع الوحيد لعلم اللاهوت الاسلامي بحصر المعنى ، أي علم المتكلمين الذين سعوا الى إفحام خصومهم برسمهم صورة متلاحمة للكون وللعالم كما يمكن استخلاصها من القرآن .

لقد تركز النظر العقلي كله حول مسألتين لاهوتيتين خالصتين : نفى التعدد في الله ، ونفي كل قدرة أخرى غير قدرة الله . ويصدد النقطة الأولى كان علماء الكلام المسلمون يتسألون كيف يمكن وصف الله ، وهو الواحد ، بأنه رحيم ، عليم ، عادل ، الخ . وقد غلا بعضهم حتى نفى عن الله جميع هذه الصفات ؛ بينما اعتبرها بعضهم الثاني ، بدون أن ينفوها ، مجرد كفيات وجودية ، بها تتجلى ماهية الله ، ولكن من غير أن تضيف الى هذه الماهية شيئاً ؛ على أنها لا تعود والحال هذه صفات ؛ فمن يقل بوجود صفة أزلية الى جانب الله فكأنما يقول بالهين . وأخيراً اثبتها بعضهم الثالث باعتبارها صفات أزلية تستمد وجودها من ماهية الله .

أما يصدد النقطة الثانية فكان المتكلمون يخشون أن يؤدي كل من القدرية من جهة أولى ، ومن الجبرية التي تسلم بفكرة الضرورة الطبيعية من الجهة الثانية ، الى الحد من قدرة الله . وقد أفضى نفي القدرية ، من قبيل الاستجابة العكسية ، الى ولادة مدرسة المعتزلة في

مطالع القرن الثامن ، وهم فرقة أقروا للانسان ، بحض من واصل بن عطاء ، بالحرية والاختيار صوناً لعدل الله ؛ قاله الذي لا يأمر إلا بالخير لا يمكن أن يأمر بفعل الشر ؛ وبمثل هذه الروح التوفيقية قال واصل بن عطاء ، مؤسس الفرقة ، بحالة متوسطة بين المؤمن الصادق والكافر ، هي حالة الفاسق^(٢) ، وهي فكرة تعيد الى اذهانتنا الحل المعتدل الذي أعطاه أواسط الرواقين لمشكلة التقدم الخلقي .

أما الجبرية الطبيعية ، فلا بد أن نأخذ في عين الاعتبار ارتباطها الوثيق ، عن طريق الماثور اليوناني ، بصورة عالم قديم دوري التغير وإله فاعل على منوال القوة الطبيعية . وبالمقابل ، فإن دعوى الخلق تترتب عليها لاحتمية جذرية في حدوث الأشياء لا في الآن الأول فحسب ، بل كذلك على مدار الزمن . ومن هنا قالت مدرسة الأشعري (٨٧٦ - ٩٣٥)^(٣) بنظرية الجوهر الفرد : فاتصالية الجوهر مستحيلة ؛ إذ سيتعين التسليم في حال القول بها بأن الله لم يكن حراً في أن يخلق جزءاً دون سائر الأجزاء ؛ فالأجسام اذن مركبة من ذرات لا امتداد لها تسبح في الخلاه . ولا اتصالية أيضاً لا في الزمان ، المؤلف من سلسلة من آناء لامنقسمة ، ولا في الحركة ، المؤلفة من طفرات منفصلة ولا منقسمة . ولا ضرورة إطلاقاً لملازمة الصفات للجوهر الفرد ؛ فجميع الجواهر الفردة متماثلة ؛ وما صفاتها ، من لون وحياة ، إلا أعراض مضافة . وليس هناك أخيراً من تلازم ضروري بين وجود هذه الأعراض في الجوهر في لحظة بعينها وبين وجودها فيه في اللحظة التالية ؛ فالأعراض في كل لحظة وأن معلول لخلق مباشر من قبل الله ، وليس ثمة من قانون طبيعي يوجب وجود أي شيء أو عدم وجوده على السواء . وعبثاً نبحث في هذه النظرية الذرية ، التي تريد أن تشهد على قدرة الله ، على شيء يذكرنا من قريب أو بعيد بمذهب أبيقور العقلاني .

(٢) تعرف هذه الحالة المتوسطة عند واصل بن عطاء بـ «المنزلة بين المنزلتين» . «م» .

(٣) أو ٢٦٠ - ٢٢٤ للهجرة . «م» .

(٢)

تأثير أرسطو والافلاطونية المحدثة

انتشر التأثير اليوناني ، المناقض لهذا العلم الكلامي ، بفضل الكتب التي نقلها من اليونانية الى السريانية النصارى النساطرة بوجه خاص . وكان في جملة ما نقلوه ، في مدرسة الرها (٤٢١ - ٤٨٩) أولاً ، ثم في اديرة سورية ، وأخيراً في القرن السابع في قنشرين على الفرات ، الاورغانون لارسطو ، وكتاب في العالم المنسوب الى أرسطو ، ومؤلفات جالينوس . وفي القرن التاسع ، بعد تأسيس بغداد ، نقلت الى العربية كتب كثيرة سواء من السريانية او اليونانية ، وأنشأ الخليفة نفسه في عاصمته سنة ٨٢٢ شبه معهد للمترجمين . وفي اواخر القرن التاسع كان العربي يملك في لغته جملة مؤلفات أرسطو (خلا كتاب السياسة) ، مع شروح الاسكندر وفورفورديوس وثامسطيوس وآمونيس ويوحنا فيليبون^(٤) ؛ وكان في مستطاعه أن يعرف علاوة على ذلك بعض محاورات افلاطون نظير تيمائوس و الجمهورية والسفسطائي ؛ وكان في متناوله ايضاً بعض تصانيف مؤرخي الاقوال ، بفضل ترجمة آراء الفلاسفة لفلوطرخس^(٥) ، وهذا بدون أن نذكر كتب انبادوقلس وفيثاغورس المنحولة . إما في الطب اخيراً فقد نقلت الى العربية كتب جالينوس ، وفي الفلك كتاب المجسطي لبطليموس .

كيف استخدم العرب هذه المواد ؟ لقد وجه فهمهم لأرسطو كتابان منسوبان اليه خطأ . فنحو عام ٨٤٠ نقلت الى العربية ، باسم كتاب الريبوية لأرسطو^(٦) ، مقتطفات مختارة من سبع مقالات من آخر ثلاث ناسوعات لافلوطين ؛ وقد سُبِّقت الترجمة بتصدير تضمن عرضاً مقتضباً

(٤) عرفه العرب باسم يحيى النحوي . «م» .

(٥) الاسم العربي لفلوطرخوس . «م» .

(٦) ويعرف ايضاً باسم «اوثولوجيا ارسطوطاليس» . «م» .

لنظرية الافلاطونية المحدثة في الاقانيم ؛ هذا التصدير يضيف الى ثلاثية الله والعقل والنفس (وكل حد في هذه الثلاثية يُشتق من سابقه) حداً رابعاً هو الطبيعية ، التي تشتق من النفس ؛ ويقابل كل حد من هذه الحدود الاربعة بعقل ارسطو الاربعة : الغائية والصورية والمحركة والهيولانية . وكان بين المقتطفات تمام المقالة الثانية من القاسوعة الخامسة ، وفيها تلخيص لكل مذهب افلوطين . أما الكتاب الثاني المنسوب خطأ الى ارسطو فهو كتاب العلل ، ويتضمن مقتطفات من مبادئ الالهيات لابروكلس .

هذه المؤثرات وجهت الفلسفة العربية ، بقدر ما ترسمت خطى الفلاسفة اليونان ، نحو تأويل افلاطوني محدث لجملة مؤلفات ارسطو التي يحتل مكانة الصدارة فيها ، فضلاً عن الكتابين المشار اليهما ، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، والمقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي ، وهما تتضمنان تأملات ارسطو في العقل المحرك للافلاك ، وكذلك المقالة الثالثة من كتاب في النفس التي تبحث في طبيعة المعرفة العقلية . والحال انه يعز علينا ان نتصور تبايناً أشد ، من بعض المناحي ، من ذاك الذي يفرق بين الروح الارسطوطاليسية والروح الافلاطونية المحدثة : فمن جهة أولى نزعة تجريبية عقلانية وطريقة منطقية وتوجه ايجابي نحو العلم الطبيعي ؛ ومن الجهة المقابلة ضرب من الميتولوجيا بيدوفيه الكون غارقاً في القوى الروحية ولا سبيل الى إدراكه إلا بالحدس .

(٣)

الكندي

السمة التي يتميز بها الفلاسفة العرب هي اليسر الذي ينتقلون به من عقل الى آخر . فأول المشائين العرب المعروفين ، الكندي (المتوفى سنة ٨٧٢)^(٧) ، كان رياضياً شغوفاً أشد الشغف بالمعرفة الطبيعية ، وكان

(٧) اي ٢٥٩ للهجرة ، وهذا على كل حال تاريخ تقديري ، فلا السنة التي ولد فيها الكندي معلومة ولا كذلك السنة التي مات فيها .

يقول إن من طلب معرفة البراهين المنطقية فعليه ان يطيل المكوث عند البراهين الهندسية ، ولا سيما انها أسهل فهماً ، لأنها تعتمد على أمثلة حسية . والبرهان عنده ضرب من القياس ، لا بد أن تتوفر فيه أولاً قاعدة صحيحة ، ثم أن يجري تطبيقها بعد ذلك تطبيقاً جيداً^(٨) . يفترض القياس اذن معارف مسبقة ولا تحتل البرهان ، وهي من انواع ثلاثة : أولاً العلم بوجود الموضوع المطلوب البرهان على محمولاته ؛ وهذا العلم يتوفر بالحواس مباشرة ؛ ثم العلم بالاوليات الكلية التي تُعرف بذاتها نظير بديهيات اقليدس التسع ، وهو علم مشاع لا يتطلب لا تأملاً ولا نظراً عقلياً ؛ واخيراً العلم بالماهية أو بحد الموضوع ، وهو علم من شأنه أن يبرهن على المحمولات توسلاً بالمسلّمات .

اننا نذكر ولا بد جميع الصعوبات التي تولدت لدى ارسطو عن نظرية الحد والماهية ، وقد واجه الكندي الصعوبات عينها : فماهية الموجود لا تُعرف لا بالحواس التي لا تبلغ إلا الى الوجود الجزئي ، ولا بالاستقراء الذي لا يبلغ إلا الى الصفات . لا بد إذن ، لاستخلاص الماهية من المعطيات الحسية ، من عملية خاصة ورد وصفها في رسالة في العقل . فيموجب الفرضية الأساسية في ميتافيزيقا ارسطو التي تقول إن موجوداً من الموجودات لا يمكن ان ينتقل من القوة الى الفعل إلا بتأثير موجود بالفعل من قبل ، لا بد ان يكون ثمة وجود له « عقل هو دائماً بالفعل » ، وشأنه ان يتعقل دائماً الماهيات ؛ وعلى هذا النحو نفهم ان « العقل بالقوة » ، الحاصل في النفس (أي استطاعة تعقل الماهيات) ، يمكن ان يصير « العقل الذي يخرج من القوة الى الفعل » ويفضي الى « العقل المستفاد » ، الذي يقدر على البرهان . وهكذا لا تتم معرفة الماهيات إلا في نفس مؤهلة لاستقبال هذه المعرفة ، وبفضل عقل أول هو دائماً بالفعل ؛ وهذا العقل الاول ، الذي هو الصورة الكلية للاشياء

(٨) انظر ترجمة تلجي ، ص ٤٦ .

(الله) والذي يهب الاشياء ماهياتها أو صورها ، هو الذي يهب أيضاً هذه الصور للعقل بالقوة .

(٤)

الفارابي

كانت هذه النظرات في العملية العقلية تنطوي إذن على رشيم نظرية كاملة في الالهيات ، هي تلك التي نلناها مبسوبة في كتب الفارابي (المولود في نهاية القرن التاسع) . وفيها يلتقي ويتصالب تأثير كل من ارسطو وافلاطون . فمن ارسطو يقبس ثيولوجياته العلوية ، المبسطة بالفلكيات العربية : إله علي فوق العوالم والأكوان ، سماوات متطابقة من ثمانية افلاك متحدة المركز وبعضها يصدر عن بعض ، فلك الثوابت والافلاك التي يحمل كل واحد منها واحدة من السيارات السبع ، ولكل فلك منها حركته الدائرية الخاصة التي يوجهها عقل على حدة ؛ وتحتها اخيراً فلك ما دون القمر . وعن افلوطين (عن طريق كتاب الريوبوية المنسوب الى ارسطو) يقبس الصورة العامة لتخلق الموجودات ، أي شبه قانون مسيرتها من الواحد الى الكثير ، ومن الأزلي الى الزمني والمتغير . فبادئ ذي بدء مبدأ أسمى ، هو الله ، العليم بماهية ذاته ، والعليم بالتالي بالاشياء طراً ؛ وأول معرفته بها في وحدتها المطلقة ، المطابقة لماهيته بالذات ؛ وذلك هو علمه الاول ؛ ومعرفته بها بعدئذ في التفاصيل اللامتناهية لتعددتها ؛ وذلك هو علمه الثاني ، القابل للإرجاع في الحقيقة الى الاول . فكيف ستصدر عن هذه الوحدة المطلقة الكثرة ؟ لننتذكر كيف أن الواحد يتولد عنه ، لدى افلوطين ، العقل ؛ فشيء لامتعين يصدر عن الواحد ، ثم يرتد هذا الشيء الى الواحد فيصير يتأمله إياه وبمعرفته ذاته عقلاً . وهذا عين الوصف الذي نلناه لدى الفارابي : فمن الواحد الأزلي لا يمكن أن يصدر سوى موجود واحد وأزلي وهو عقل ؛ وبما أنه مشتق ، فهو مركب ؛ إذا ما هو بحد ذاته غير إمكان . يتعين إذن أن نميز فيه معرفته بالمبدأ ، بوصفه أس وجوده ؛ ومعرفته بوجوده بوصفه إمكاناً ، أي بمادته (فما المادة إلا

الوجود بالقوة) : ومعرفته بذاته ، أي بصورته أو جوهره . ومن هذه
الاطوار الثلاثة من المعرفة تتولد موجودات ثلاثة : فمن معرفته بالبدا يتولد
عقل ثان يكون بالاضافة اليه ما هو عليه بالاضافة الى المبدأ : ومن مادته
تتولد مادة الفلك الاول (هذه المادة الموضعية التي هي مجرد إمكان
الحركة الدائرية) : ومن صورته تتولد النفس المحركة لهذا الفلك . على
هذا النحو يبدأ فيض العقول والافلاك السماوية بنفوسها بعضها عن
بعض ، فكل عقل يولد بدوره عقلاً تابعاً له وفلكاً ونفساً محرّكة ، وصولاً إلى
آخر الافلاك ، فلك القمر الذي يوجهه آخر العقول ، « العقل الفعال » .

إن كل عقل أشبه بناموس حركة الفلك . فهو يعرف نظام الخير الذي
يفيض عنه ، وبمعرفته إياه يوجده . ومن جهة أخرى ، يتخيل كل عقل
الحركة التي تحمل فلكه من نقطة الى اخرى ؛ وهذا التخيل هو بدوره
خلاق ؛ فهو يخلق ما يكون من نظام في استتالة العناصر في دائرة ما دون
فلك القمر .

تحتوي العقول ، وبخاصة آخرها ، أي العقل الفعال ، على نحو غير
قابل للقسمة ، جميع ماهيات المحسوسات أو صورها ؛ غير أن هذه
الماهيات يفارق بعضها بعضاً في ما دون فلك القمر ، حيث كل موجود هو
موجود مفارق للموجودات الاخرى . وإنما بدءاً من حالة التفارق هذه تبدأ
المعرفة العقلية في النفس البشرية . فالمعرفة حركة اجتماع هي بالضبط
نقيض حركة الانقسام . فالعقل الفعال ، إذ يتوق الى ان يجمع الى اقصى
حد ممكن ما كان انقسم وتكثر ، يخلق العقل المستفاد الذي تؤلف الطبيعة
البشرية جزءاً منه . ومختلف العقول التي يميزها الفارابي في النفس
البشرية لا تعدو أن تكون آناء رئيسية في الانتقال من التكثر الى الوحدة .
ففي ادنى الدرجات هناك العقل بالقوة ، وهو استطاعة نزع الصور من
المادة وتجميع هذه الصور أو تصنيفها ؛ وثمة فوقه العقل بالفعل ، وهو
التحقيق الفعلي لهذه الاستطاعة ؛ فالمعقول ، المخالط في الاصل للوهم
والمقترن بجزئيات فردية ، يتطهر شيئاً فشيئاً ويصفو ويبين بخروجه من

الحس الى الحس المشترك ، ومن الحس المشترك الى المتخيلة ، حيث يأخذ العقل بالقوة مادة فاعليته التجريدية . وفوق العقل بالفعل ثمة العقل المستفاد الذي يدرك ، برؤيا حدسية ، الصور في وحدة مبدئها . وفوقه اخيراً العقل الفعّال ، عقل فلك القمر ، وهو سابق على سائر العقول ومنه تستمد فاعليتها كلها ، إذ هو الذي يخرج بالعقل بالقوة الى الفعل .

على أنه لا يجوز لنا أن نتوهم أن هذه النظرية في المعرفة العقلية تنفي ، في نظر الفارابي ، كل كيفية أخرى في ارتباط النفس البشرية بالموجود الأعلى . فإله ، كما عند افلاطون ، هو تارة الحد الأول في سلسلة من فيوض يحتل فيها العقل البشري مرتبة ومكاناً محددين ؛ وطوراً هو الوجود البسيط ، خارجاً عن السلسلة كلها ، وللنفس سبيل الى التمتع به مباشرة إن هي نَحَت العالم المحسوس . فهو فوق كل شيء ، لا حاجب يحجبه عنا ، ولا عرض يستتر خلفه ، ولا هو بالقرب ولا بالبعيد ، وليس بينه وبيننا من وسيط .

(٥)

ابن سينا

لا يضيف ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٦)^(٩) إلا نزراً يسيراً الى ميتافيزيقا الفارابي فممنطلقه ، هو الآخر ، إله من عقل خالص يعرف جوهر ذاته فيعرف الأشياء قاطبة ، بما فيها الأشياء الفردية والجزئية ، في علها الجوهرية وماهياتها الخالصة ؛ بل إنه يصف حتى كيفية انبثاق العقول والنفوس المحركة التي تجعل الافلاك تدور في حركة مطردة لتحاكي بقدر المستطاع ثبات العقول التي عنها يكون صدورها . وكما رأينا لدى الفارابي ، فإن مراد المعرفة الى فعل العقل الفاعل ، أو عقل فلك القمر ، في العقول المهيأة لأن تنفعل بهذا الفعل ؛ فالعقل الفاعل

(٩) ٣٧٠ - ٤٢٨ للهجرة .

هو الذي يهب المحسوسات صورها أو ماهياتها ، وذلك بقدر ما تكون الهيولى قابلة لاستقبالها ، وهو الذي يحدث في العقول المعرفة . بيد أن ابن سينا يميز بين مراتب عدة للمعرفة : فهناك معرفة المبادئ الأولى أو المقدمات ، ومعرفة المعاني المجردة ، وأخيراً المعرفة بإشراف من الله ، كمعرفة المستقبل مثلاً ؛ والمرتبة الأولى يقابلها « العقل بالملكة » وقد سمي كذلك لأن القوة فيه مهياة للخروج الى الفعل ؛ والثانية يقابلها العقل بالفعل الذي يدرك فعلياً الصور المعقولة التي يدركها بالقوة العقل الهيولاني أو العقل بالملكة ؛ والثالثة يقابلها العقل المنبثق أو العقل الموحى به الذي يأتي من الخارج .

وصف ابن سينا بتفصيل عمل ثاني هذه العقول . فمن خلال تقدم وتأخر يتم الوصول الى استنباط المعنى المجرد للشيء المحسوس ؛ وتبدأ العملية بالاحساس الذي لا يستقبل من الموضوع سوى الصورة (ليس الحجر هو الموجود في النفس ، وإنما صورته) ، ولكن بدون أن تكون مبراة بعد لا من « لواحقها المادية » أي من الطبايع المتأنية من الهيولى والتي تجعل منها فرداً ، ولا من الأعراض التي تندرج في مقولات أخرى غير الجوهر : مثل الكم ، والوضع ، الخ . وتحفظ « الفئاسيا أو المتصورة » ، وموضعها في التجويف الأيسر من الدماغ ، للصورة فرديتها ، ولكنها لا تعتم أن تفصلها عن الشروط المكانية أو الزمانية لوجودها . ثم تقوم « المفكرة ، المتخيلة أو الجامعة » بالربط بين الصورة وبين صور أخرى مشابهة لها ، فيتولد عنها ضرب من معنى ابتدائي لا يكون مبراً بعد عن الطبايع الجزئية ، وإن يكن به نزوع الى الكلي . والصور الذهنية تجعل « الخن » ممكناً ، وبه تميز الشاة ، مثلاً ، الذئب من سائر الحيوانات ، بدون أي تعقل . وفي الصور الذهنية ، التي جرى إعدادها على هذا النحو ، تكتشف النفس الناطقة ، تحت تأثير العقل الفاعل ، الصور المجردة^(١٠)

(١٠) أو المنزوعة ، لأن ابن سينا يطلق على عملية التجريد ABSTRACTION اسم «النزع» .

التي بدءاً منها تغدو العمليات المنطقية والادراكية ممكنة .
غير أن ابن سينا يقر بضيق حدود هذه المعرفة العقلية لدى
الإنسان ؛ فالإنسان لا يستطيع أن يعرف ماهية الأشياء ، وإنما فقط ما هو
غير مفارق لها أو ما هو خاصتها ؛ فما يعرفه عن الجسم ، مثلاً ، ليس ما هو
كائن عليه ، بل كونه له أبعاد ثلاثة ؛ فالماهيات تُستنتج فقط من
الخاصات^(١١) . بيد أنه في وسع النفس مع ذلك أن تبلغ إلى مرتبة أعلى من
الكمال ؛ ففي حالة النوم تتجرد النفس من الجسم وتكون أكثر استعداداً
لاستقبال فعل العقل الفاعل الذي يحدث ، بالتماسة مع القوة المتخيلة ،
الرؤيا المعلقة عن الغيب ؛ وبعد المئات ستبقى النفس إلى معرفة أكمل بعد .
فابن سينا يرتبط ، في شطر بكامله من فكره ما تسنى للغرب اللاتيني
الاطلاع عليه ، بمأثور الصوفيين الفرس .

كان من معاصريه ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٨)^(١٢) ، وقد كان
لكتابه المناظر وبحثه في البصريات أثر عظيم على اللاتين في القرن الثاني
عشر ؛ وهو واضح تحليل في الإدراك البصري لا يزال ، إلى يومنا هذا ،
نموذجياً ، وسوف نلتقيه عند فيتلو .

(٦) الغزالي

آثار الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١)^(١٣) ، الذي عُلِمَ في دمشق والقدس ،
شاهد لنا على القلق الذي ابتعثه انتشار المشائية في ديار الإسلام ؛ فكتابه
تهافت الفلاسفة يرمي ، بعد عرض المشائية ، إلى تفنيدها . فقد طعن في

(١١) LIBER APHORISMORUM DE ANIMA (كتاب شفاء النفس) ، ترجمة اندريه

دي بلون ، ص ١٠١ - ١٢١ .

(١٢) ٢٥٤ - ٤٣٠ هـ . وابن الهيثم يعرف في اللاتينية باسم ALHAZEN . م .م .

(١٣) ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ . م .م .

دعوى قدم العالم وقال إنها تجرح الإرادة التي يستوي عندها كل شيء التي ينبغي أن تُسند إلى الله ، إذ تفرض عليه من الأزل اختيار نظام محدد ؛ فلا تنتهي الزمن الماضي يلزم عنه الرجوع إلى لانهائية العلة ، وهو مستحيل ، لأن العدد اللانهائي محال ، إذ لا هو شفع ولا وتر . وفي رايه ان الفلاسفة ما استطاعوا أن يبرهنوا أيضاً لا على وحدة الله ، ولا على روحانية النفس ، ولا على لزوم العلوية .

من العسير على أي حال تحديد موقف الغزالي الخاص ؛ فعلى حد رواية ابن رشد ، لم ينتم الغزالي إلى أي من الفرق ؛ فهو أشعري مع الأشعريين ، وصوفي مع الصوفية ، وفيلسوف مع الفلاسفة ، وقد شاء ، بكتابه التهافت ، أن يتقي شر الفقهاء الذين كانوا في كل آن وزمان الد أعداء الفلاسفة^(١٤) . وسواء أكان من الشكاك أم لم يكن ، فإن كتاباته تطالعنا بنقد شكي للمعرفة ، يناظر تياراً أصاب خطأ واسعاً من الانتشار في ديار الاسلام في ذلك العصر ؛ عدم يقين الحواس التي ينقض بعضها بعضاً وينقضها العقل ، وعدم يقين العقل الذي كما أن مبادئه تحكم على الحواس كذلك فإنها قابلة هي نفسها لأن يُحكم عليها بمبادئ تبقى مجهولة منا ؛ وهذه الحاجة ، التي نلغاها لدى عديد من المفكرين العرب الآخرين^(١٥) ، هي محاجة الشكاك اليونان القديمة .

(٧)

العرب في اسبانيا

ابن رشد

ينتمي الفلاسفة ، الذين ما يزال علينا أن نتكلم عنهم ، إلى اسبانيا

(١٤) نقلاً عن فوريس ، في باومكر : مساهمة في فلسفة العصر الوسيط BEITRAGE ZUR

PHILOSOPHIE MITTELALTERS ، م ٣ ، ص ٥١ .

(١٥) انظر كارا دي فو : الغزالي GAZALI ، ص ١١٥ و ٤٥١ .

الاسلامية الزاهرة في القرن الثاني عشر . فابن باجة ، المولود في سرقسطة والمتوفى سنة ١١٣٨^(١٦) ، أراد في كتابه *تدبير المتوحد* أن يصف مختلف الاحوال والمراتب التي ينبغي أن يمر بها الانسان المتوحد ليصل ، بمعزل عن كل تأثير اجتماعي ، الى الاتحاد بالعقل الفعال ، وليصير من ثم عضواً في مدينة فاضلة تجهل العدالة والطب للذين هما من قسمة مدائننا الفاسدة التي كتب عليها أبداً أن تصارع الادواء والشرور ؛ وطريق الانسان المتوحد الى ذلك أن يرقى من الصور الهيولانية المجردة التي وصفها الفلاسفة ، الى الصور المعقولة التي هي مفارقة للهيولى بذاتها ، لا بالعقل كما عند السابقين ؛ وهذه الصورة المعقولة تقبل الرد في خاتمة المطاف الى الوحدة .

اما ابن طفيل (١١٠٠ - ١١٨٥)^(١٧) ، من مواليد قادس ، فقد تخيل في قصته الفلسفية *حي بن يقظان* ما يمكن أن يكونه الانسان المتوحد ، كما تصوره ابن باجة ، فيما لو قيض له ان يرى النور على الارض ، في جزيرة غير مأهولة ؛ فهو سيجعل منطلقه في هذه الحال المعارف الحسية ، ثم سيترقى الى الصور المجردة للجسام ، وختاماً الى الله ، بعد أن يكون نضاً عنه ثوب الحواس .

اخذ ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨)^(١٨) ، المولود في قرطبة ، على عاتقه بوجه خاص أن يعرف بحقيقة مذهب أرسطو ازاء تدليس شراحه عليه . ونقطتان ينبغي التنويه بهما هنا : نظريته في توليد الصور الجوهرية ، ونظريته في العقل بالملكة . وأولى النظريتين موجهة ضد ابن سينا : ففي التوالد الذاتي تظهر الصورة الجوهرية ، في الطبيعة ، وكأنها شيء جديد مطلق الجدة لم يكن محتوياً من قبل في المادة ؛ غير أن ذلك هو ما يحدث ، في نظر ابن سينا ، في كل كون وتولد ؛ والطبيعة بذاتها لا تولد

(١٦) ٥٣٣ هـ . وابن باجة يعرف في اللاتينية باسم AVEMPACE . م٥٥ .

(١٧) ٤٩٤ - ٥٨١ هـ . واسمه باللاتينية ABUBACER . م٥٥ .

(١٨) ٥٢٠ - ٥٩٥ هـ . واسمه باللاتينية AVERROËS . م٥٥ .

سوى تراكيب تنشأ عن التفاعل بين الطبائع الأربع الأولى أو الفعالة ، وهي البارد والحر ، اليابس والرطب ؛ والصورة الجوهرية ، التي تجعل من تركيب بعينه هذا الموجود أو ذاك ، انما تصدر عن « واهب صور » DATOR FORMARUM ، متصور على انه عقل علوي ومن خارج الطبيعة . ويأخذ ابن رشد على ابن سينا أنه يجعل على هذا النحو من الموجود الطبيعي لا موجوداً واحداً ، بل موجودين اثنين متضامين متولدين عن عاملين متميزين ؛ ومن رايه ، هو ، ان صورة جوهرية جديدة تُطبع في مادة ما بفعل صورة أخرى موجودة من قبل في مادة ما (ذلك هو الكون المسمى بالمشارك : الانسان يلد الانسان) ، بدون أن تكون هناك حاجة الى التعلل بواهب صور من خارج المادة . فالجسم الذي يملك صورة جوهرية قادر أولاً ، بقواه الفعالة ، أن يحوّل المادة الى الحد الواجب لتقبل الصورة ، وان يولّد بعد ذلك الصورة من المادة التي يكون قد تم تحويلها على ذلك النحو .

اما نظريته في العقل فموجهة ضد تأول الاسكندر الافروديسي . فمعلوم أن العقل ، في العقل بالفعل ، هو المعقول الذي يتعقله : والحال ان المعقول أزلي ؛ فالعقل اذن أزلي مثله : لكن ان تكن الذات التي تتعقل المعقولات أزلية ، فلنا أن نتساءل كيف سيكون في مستطاعنا ، نحن القابلين للفناء ، أن نتعقلها ؛ وعليه ، فإن الاسكندر ، إذ يجعل من العقل الهولاني ، الذي هو حاصل فينا ، موجوداً مخلوقاً وقابلاً للفناء ، يعجز عن أن يعلل لنا كيف نتعقلها . لا بد إذن أن يكون العقل الهولاني ، ان كانت له القدرة على التعقل ، غير مخلوق ولا يجتره الفناء وواحداً في الناس قاطبة . لكن الصعوبة لا تخلي في هذه الحال مكانها إلا لعكسها : فما تعليل فاعليتنا العقلية الخاصة التي تبدأ في آن معلوم من الزمان ؟ الجواب الوحيد الممكن هو التسليم بأن هذا الفعل العقلي ليس تعقلاً جديداً ، ليس فعلاً يوجدنا في ذلك الآن بالعقل الفاعل ؛ فما يأتي منا ، وما يفنى بفنائنا ، هو ذلك الاستعداد البسيط ، الذي يقال له العقل المنفعل والذي يتمثل في ما

تيسره لنا حالة تصوراتنا من قدرة على استقبال الفيض الازلي للعقل
الفاعل .

لنا عودة الى ما آلت اليه الرشدية لدى اللاتين ، ولكن حسبنا هنا أن
نقول إن الدين والفلسفة لا يتصادمان في نظر ابن رشد ، وانما يمثلان
مرحلتين من الفكر ؛ فالدين يلقي حجاباً دون الحقائق التي يكشفها
الفلاسفة ، لكي يجعلها في متناول فهم العوام ؛ ولكن معرفة هذه الحقائق
هي العبادة التي يؤديها الفيلسوف لله .

(٨)

الفلسفة اليهودية حتى القرن الثاني عشر

في العالم العربي تطورت ، في القرون نفسها ، الفلسفة العبرية .
فالقبالة KABBALAH لا تشير الى مذهب خاص بقدر ما تمثل الشكل
اليهودي من التصوف الافلاطوني المحدث ؛ فحيال التلمود ، أي الشرح
الفقهي والحرفي للشريعة الموسوية ، تجسد القبالة ذهنية مشابهة لتلك
التي كانت رأت النور لدى فيلون الاسكندري: المعنى الروحاني للأحرف
والاعداد التي هي إشارات تسمع بها الحكمة الالهية صوتها للبشر ؛
التوافق الخفي بين هذه الأحرف وبين تركيب العالم ، وتقسيمات السنة ،
وهيئة الانسان ؛ المنهج المجازي الذي يتيح لمستعمله ان يستشف في كل
لفظة من الفاظ الشريعة معنى سامياً وسراً سنياً ؛ ميتولوجيا القوات
والملائكة التي تضاعف الوسطاء بين الله ومخلوقاته ؛ ولا حاجة الى القول
إن شيئاً من هذا لا يبدو جديداً مبتكراً .

إسحق الاسرائيلي ، وهو يهودي من مصر (من ٨٤٥ الى ٩٤٠) ،
كان افلاطونياً محدثاً يتطلع ، سواء اتكلم في الميتافيزيقا أم في نظرية
المعرفة ، الى الاهتمام الى تسلسل هرمي ينبثق فيه الأدنى من الأعلى ويكون

بمثابة ظل له : العقل ، النفس الناطقة ، النفس الحيوانية ، النفس النباتية ؛ وفي العقل نفسه العقل بالفعل ، العقل بالقوة ، المخيلة ، الحس ؛ وما الى ذلك من طرائق التصنيف التي بتنا نعرفها . على أن هذا التقيّم كان نافعا وليس منعدم الاهمية تاريخياً ، وذلك ما دام اللاتين في القرن الثالث عشر سيجدون في مصنفه كتاب التعاريف التعريف المشهور للحقيقة : المطابقة بين الشيء والعقل ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS .

وحاول سعديا^(١٩) (٨٩٢ - ٩٤٢) ، وهو يهودي آخر من مصر عاش في جنوبي العراق ، في كتاب الايمان والعلم ، الذي وضعه سنة ٩٢٢ ، أن يحدد نصيب كل من العقل والوحي في الشريعة . فالوصايا التي تأمر بالتعبد لله وتنتهي عن التجديف باسمه ، وتلك التي تنهى الناس عن اىذاء بعضهم بعضاً ، هي وصايا عقلانية ؛ بيد أن ثمة وصايا غيرها لا يمكن إلا أن تكون موحى بها ، وهي تلك التي لا شأن يذكر لموضوعها بحد ذاته وإنما يصير ناموساً بأرادة الله ؛ هذه الوصايا الثواني لازمة لتنفيذ الأولى التي لا تعين ، لشدة عموميتها ، ظروف تطبيقها . فكيف يجري تحريم السرقة ، إن لم يتم أولاً تعريف الملكية ؟

انما في اسبانيا وفي المغرب تطورت الفلسفة اليهودية . فقد كتب سليمان بن جبرول (١٠٢٠ - ١٠٧٠) ، من مواليد مالقة ، ينبوع الحياة الذي كانت له أهمية تاريخية كبرى ، إذ صار في القرن الثالث عشر واحداً من المصادر الرئيسية للافلاطونية المحدثة . ويتضمن الكتاب ، في المقام الاول ، تصنيفاً لمراتب الموجودات : أولاً الله المتسامي فوق كل شيء ، ثم الارادة ، ثم الصورة التي تعين الهيولى ولا تحتمل أن تفارقها . والموضوع الاول لكتاب ينبوع الحياة دراسة الصورة والهيولى ؛ والفكرة العامة لهذه الدراسة هي التالية : « جميع الاشياء التي تفيض عن أصل يلتئم شملها

..م»

(١٩) واسمه بالكامل سعديا بن يوسف الفيومي .

عندما تداني أصلها ويتفرق عندما تنأى عنه . ففي أعلى المراتب الصورة الكلية التي تحوي جميع الصور الاخرى متحدة فيها : وفي أدنى المنازل المحسوسات التي تحتوي بدورها على جميع الصور ، وانما مشتتة ومفارقة بعضها بعضاً : وبين المنزلتين موجودات من مثل العقل الذي يحتوي على جميع الصور ايضاً متحدة وانما متميزة مع ذلك . ومبدأ ابن جبرول الثاني انه لا وجود لصورة بلا هيولى ؛ ولكن كل درجة من درجات الوجود تناظرها هيولى تكون أدنى الى الكمال كلما كانت الدرجة أعلى : ذلك ان قوام كمال الهيولى أن تتقبل الصور في اعظم حال ممكن من الاتحاد . ومن هنا كان ترتيب ينبوع الحياة بدءاً من أدنى المراتب ، أي مرتبة الجواهر الجسمية : فهو يدرس على التوالي الهيولى الجسمية التي تثبت الصفات الحسية ، والهيولى الروحية التي تثبت صورة الجسم الجوهرية ، وهيولى الجواهر الروحية الوسيطة (النفوس) ، وهيولى الجواهر البسيطة (العقول) ، واخيراً الهيولى الكلية التي تثبت الصورة الكلية .

واضحة للعيان هنا المكانة التي تشغلها المعرفة العقلية في هذا التراتب الهرمي : فالصور قائمة في العقل مجتمعة ومتحدة به اتحاداً روحياً جوهرياً ، لا اتحاداً عارضاً كذاك الذي يقرنها الى الاجسام : وهذه سمة أساسية من سمات الافلاطونية المحدثة التي لا تضيف المعرفة الى الوجود ، بل تعتبرها بحد ذاتها منزلة من منازل الوجود تدرج ما بين الواحد والمتعدد .

في اسبانيا ايضاً تطورت ، في القرن الحادي عشر ، الحركة التقوية الصوفية التي ازاح الستر عن وجودها مؤخراً ترجمة كتاب ابن باقودا^(٢٠) ، المعروف باسم المدخل الى فرائض القلوب .

اما موسى بن ميمون الذي ولد في قرطبة (١١٣٥) وتوفي في القاهرة

(٢٠) الاسم الكامل لهذا الفيلسوف اليهودي ، المتأثر باخوان الصفاء . هو باخيا بن باقودا .

(١٢٠٤) فهو في المقام الاول ، وفي كتابه دلالة الحائرين ، حاخام يشرح ، سريعة ولا يتطرق الى الموضوعات الفلسفية ، ومسائل العقول المفارقة ، وحركات الافلاك ، والصورة والهيولى ، إلا ليفهم التوراة فهماً افضل . فلننظر الفلسفي مستقل بذاته (كما سيرى القديس توما الاكوييني) ؛ لكنه يؤكد حقائق الشريعة . هذا الموقف يحيط فكر ابن ميمون ببعض الالتباس ، أو يجعل له على أي حال جملة من مظاهر متنوعة لا تتفق فيما بينها . فعندما يتصدى ابن ميمون للبرهان فلسفياً على وجود وحدة الله ، مثلاً (المقالة الثانية) ، نراه يقبس عن المشائين محاجة تقوم على مسلمتهم في قدم العالم : فعن طريق النظر في حركة الافلاك السماوية التي لا بداية لها ولا نهاية يتوصل الى استنتاج محرك لامتناه هو الله . بيد أنه لا يسلم مع ذلك بقدم العالم إلا على سبيل الفرض ولكي تكون المحاجة ممكنة . زبدة القول ، إن نظام العالم كما يتصوره ، مثله في ذلك مثل جميع الفلاسفة العرب ، هو نظام الافلاك المتحدة المركز ذو الاصول الارسطية ؛ لكنه يبدى ، في هذا المجال ، عن تشكك كبير حول صحة ذلك التصور التي لا يرى من سبيل الى البرهان عليها .

لقد كان الشغل الشاغل لابن ميمون ، في ما يظهر ، الدور الفكري والاجتماعي للنبي^(٢١) . «النبوة قبض عن الله يطفح ، بالمماساة مع العقل الفعال ، على القوة المتعققة أولاً ثم على القوة المتخيلة . فإذا طفح على القوة المتعققة وحدها ، أنجب العلماء النظريين ؛ وإذا طفح على العقل والمخيلة معاً ، أنجب الانبياء بحصر المعنى ، وهم لا غنى عنهم لجمع شمل الناس في مجتمع كامل ولتنظيم أفعال أفراد البشر الذين يجاوزون في تنوعهم ، وبالتالي في منازعاتهم الممكنة ، كل ما يمكن ان تقع عليه العين لدى الانواع الاخرى » .

(٢١) دلالة الحائرين GUIDE DES EGARÉS ، ترجمة موك ، ص ٢٨١ .

(٩)

الفلسفة البيزنطية

كانت مدينة قسطنطين تتوفر ، في العصر الوسيط ، على جميع المصادر والمطازن لمواصلة التقليد الفلسفي اليوناني ؛ ولكنها كانت مدينة رجال أعمال وقانون ولاهوت ، فما كانت تسيغ ذلك ؛ وقد كان تعداد كراسي الفلسفة في جامعة القسطنطينية زهيداً لا يذكر بالقياس الى تعداد كراسي السفسطة وأحكام القضاء^(٢٢) . ومن ثم لم يبرز فيها سوى علامين وشراح كانت المسألة الحية الوحيدة في نظرهم هي مسألة الخصومة بين افلاطون وارسطو . فالعلامة فوتيوس (٨٢٠ - ٨٩٧) ، الذي حفظ لنا في مصنفه خزانة الكتب مقتطفات وخلاصات شتى من الفلاسفة اليونان ، يميل الى الانتصار لارسطو . وعلى العكس منه أخذ بسيلوس (١٠١٨ - ١٠٩٨) موقف المحامي عن افلاطون ؛ فافلاطون هو اللاهوتي الحق ؛ أما أرسطو فما طرق باب العقائد اللاهوتية في الاغلب إلا من زاوية بشرية مسرفة .

وقد كانت آثار بسيلوس ، بعظيم حجمها ، منطلقاً لذلك التيار الفلسفي الافلاطوني الذي غمر مده ، عبر بليثون وبيساريون ، ايطاليا عصر النهضة وسائر انحاء الغرب . من المهم اذن بالنسبة الى تاريخ الافكار ان نحدد بدقة كنه افلاطونيته . فقد كان ملهمه الاول أبروقلوس ، « ذلك الرجل المتفوق في طبيعته ، الذي ما ترك شيئاً من شؤون الفلسفة إلا وتعمقه » . ويحدث ايضاً فيقول : « لقد اتجهت صوب افلوطين وفورفوريوس ويامبليخوس ، لأتوقف عند أبروقلوس الباهر كما لو عند مرفأ وسيع . وهو الذي أمدني بالعلم وبصحيح الافكار »^(٢٣) . وما كان لهذا المذهب إلا أن يحظى أكثر من أي مذهب آخر باعجاب مفكر ذي ثقافة قانونية نظير بسيلوس . وقد تجشم مشاق جمة ليحيي تلك الفلسفة

(٢٢) القانون الخيودوسي ، الباب ١٤ ، الفصل ٩ ، المادة ٣ : ٥ كراسي للخطابة ، و ٢٠ كرسي للنحو والصرف ، وكرسيان للعلوم القانونية ، وكرسي واحد للفلسفة .

(٢٣) انظر زيفوس : ميخائيل بسيلوس MICHEL PSELLOS ، ص ١٩٢ .

الوثنية ؛ فعلى منوال القديس يوحنا الدمشقي الذي كان يندد بـ«الأضاليل الشيطانية للحكماء الوثنيين» ، كان رهبان جبل اولب ، ممن كان يريد أن يرفع من قدر افلاطون في عيونهم ، يصمون الفيلسوف الاثيني بأنه «شيطان هليني» . ولكن هل فعل شيئاً آخر ، كما قال في رده على ملامة صديقه كسيفيلان له ، سوى أنه سار على خطى الآباء القبادوقيين بتجنيد افلاطون للذود عن حياض العقائد المسيحية ؟ «أليست مذاهب افلاطون في العدالة وخلود النفس منطلقات لمذاهب مماثلة عند بني جلدتنا ؟»^(٢٤) . وفي جامعة بيزنطة ، التي جدها قسطنطين مونوماكس^(٢٥) ، بذل بسيلوس قصاره لإحياء تقليد التعليم الاقلاطوني المحدث ، على أساس العلوم التي عدّتها المقالة السادسة من كتاب الجمهورية ، والتي كانت تُدرّس في كتب نيقوماخس الجيراسي واقليدس وديوفانتس في ما يتصل بالرياضيات ، وفي كتب بطليموس وابروقلوس في ما يخص الفلكيات ، على حين كان كتاب ارسطوكسانس هو المعتمد في تدريس الموسيقى ؛ وتأتي في منزلة أعلى الفلسفة التي تبدأ بمنطق ارسطو وتختتم بشروح ابروقلوس ؛ وفي منزلة أعلى منها أيضاً التفسير المجازي للنصوص الملهمة ، نظير قصائد اورفيوس أو العرافات الكلدانية . ولم يكن في هذا كله أي مطلب ذي أصالة . وقد كتب بنفسه يقول : «لا فضل لي سوى أنني غرقت بعض المذاهب الفلسفية من نبع انقطع مسيله»^(٢٦) . وكانت نتيجة ذلك مذهباً عقلانياً حازماً تآدى به الى ان يهاجم (كما كان فعل افلوطين) خرافات عصره ، وعلى الاخص اعتقاد أهل زمانه بالجن ؛ وذلك كان مأخذه أصلاً على البطريك ميخائيل كيرولاريوس^(٢٧) : فبسيلوس كان عاقد

(٢٤) المؤلفات الكاملة ، طبعة ساتاس ، ص ٤٤٤ .

(٢٥) قسطنطين مونوماكس : امبراطور بيزنطة من ١٠٤٢ الى ١٠٥٥ . «م»

(٢٦) زرفوس : ميخائيل بسيلوس ، ص ٤٠ .

(٢٧) ميخائيل كيرولاريوس : ولد نحو ١٠٠٠ . بطريك القسطنطينية من ١٠٤٣ الى ١٠٥٩ . «م»

انجز الانفصال بين الكتيستين الشرقية والغربية (١٠٥٤) . «م»

العزم على أن يبقى ميتافيزيقياً يُعمل النظر العقلي ، لا أن يزيغ نحو السحر الابيض والاتصال بالارواح السماوية (الثيورجيا) .

ان التقليد الذي عمل ميخائيل بسيلوس على إحيائه تواصل من بعده على يد تلميذه ميخائيل الاقسسي ويوحنا ايطالوس اللذين عكفا بلا كلل على نسخ الشروح الافلاطونية المحدثة على أرسطو أو افلاطون . وكان اسطراطس ، تلميذ ايطالوس ، أسقفاً في نيقيا ، وقد أخذ عليه تدريسه للمذهب الافلوطيني في الاقانيم ، وهو عين المذهب الذي سيدرسه أبيلار بعيد ذلك بقليل في باريس . ولئن يكن اللاهوتيون شنوا حرباً عواناً على افلاطونية أبروقلوس المحدثة (بين ايدينا ، على سبيل المثال ، رد على مبادئ الالهيات لابروقلوس بقلم نيقولا المودوني من القرن الثاني عشر)^(٢٨) ، فقد استمر هذا المذهب في القرن الثاني عشر مع ميخائيل ايطاليقوس ونقفور بليميدس ، وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر مع جورج أكربوليتس ، ويوسف ، وثيودور ميتوشيتا ، ونقفور غريغوراس ، وفي القرن الخامس عشر مع ديمتريوس قيدونيس ، وجيميسيت بليثون الذي أدخل الافلاطونية الى بلاط آل ميديشي في فلورنسا وانتصر تكراراً لافلاطون على المشائين .

ويلوح أنه رأى بمنتهى الجد في الافلاطونية نقطة ارتكاز لديانة عالمية . كتب جورج التريبزوندي يقول : «سمعتة يقول ، يوم كنا في فلورنسا ، إنه لن تنقضي سنوات قلائل حتى يكون البشر جميعاً ، في الارض قاطبة ، قد اعتنقوا بقبول مشترك وبروح واحد ديناً واحداً ... فلما سألته أسيكون دين عيسى أم دين محمد أجابني : لا هذا ولا ذاك ، وانما دين ثالث لن يكون مختلفاً عن الوثنية »^(٢٩) . ذلك هو المآل الذي انتهت اليه الحركة التي كان استهلها بسيلوس .

(٢٨) نشره فومل ، فرانكفورت ، ١٨٢٥ .

(٢٩) ترجمة بوانان ، مذكرات أكاديمية النقوش

DES INSCRIPTIONS م ٢ ، ١٧١٧ ، نقلاً عن زرفوس ، ميخائيل بسيدوس ، ص

٢٣٩ .

في قبالة بليثون حامى ثيودورس الفزاوي ، في القرن الخامس عشر ،
 عن الماثور القديم القائل بتوافق افلاطون مع أرسطو^(٢٠) . ومهما يكن من
 امر فإن الشروح على أرسطو تواصلت في بيزنطة على امتداد تلك الحقبة :
 فبين تلامذة ميخائيل بسيلوس بالذات شرح ميخائيل الافسسي جزءاً من
 الاورغانون والمقالة العاشرة من الاخلاق النيقوماخية ؛ وشرح يوحنا
 ايطالوس كتاب في العبارة ؛ كما شرح اوسطراطس الاخلاق
 النيقوماخية والتحليلات الثانية . وقد بسط او لخص كل من نقفور
 بليميدس وجورج باشيمير (١٢٤٢ - ١٣٠١) وصوفونياس ويوحنا
 بيدياسيموس وليون ماجنتينوس ، في القرن الرابع عشر ، كتب أرسطو في
 المنطق وعلم النفس ، ونسخوا شروح سمبليقيوس وآمونئوس .

يجدر بنا أخيراً أن نشير ، ولو مجرد إشارة ، بجانب هؤلاء
 الفلاسفة الرسميين والجامعيين ، الى تيار فكري تصوفي بقي يتابع مجراه
 في الاديرة ؛ وقد كان من أول مظاهره كتاب سلّم الفردوس للقديس يوحنا ،
 الملقب بأقليماخوس ، رئيس دير جبل سيناء في مطلع القرن السابع ؛
 وكتابه هذا ، الذي أصاب شهرة وروج له جرسون في الغرب بوجه خاص ،
 يتجلى فيه تأثير فكر أكثر شعبية من فكر افلاطون وأرسطو ، ونشيم فيه
 صدى للفكر الرواقي والكلبي . وبالفعل ، يجعل القديس يوحنا سلّمه على
 ثلاثين درجة متعاقبة ، والدرجة التاسعة والعشرون هي اللانفعالية
 APATHEIA ؛ فاللانفعالي هو «من جعل جسده غير قابل للفساد ،
 وسما بفكره الى ما فوق الخليفة ، وأتبع له إحساساته كافة»^(٢١) . وكان
 القديس يوحنا يرى في آباء الكنيسة ممن عاشوا في الصحراء في مصر -
 وهم الذين يروي لنا سير حياتهم كتاب التاريخ الحميد - أمثلة مبينة على
 تلك اللانفعالية ؛ وهكذا يكون كتابه بمثابة حلقة من حلقات الوصل بين

(٢٠) انظر ثيودورس الفزاوي : في القدر DE FATO ، تورينتر ، طبعة تايلور ، ١٩٢٥ .
 (٢١) ميني : تراث آباء الكنيسة اليونانية PATROLOGIE GRECQUE ، م ٨٨ ، ص
 ١١٤٨ ب و ١١٤٩ .

الروحانية المسيحية وبين بيرون وديوجانس .
ان تيار التصوف النظري ، الموصول بدونيسيوس الاريوياجي ،
وجد من يتابعه ايضاً في الاديرة اليونانية ، مع المؤلف المجهول الاسم (من
القرن الثامن) لشرح لاسفار سليمان مستوحى من المذهب الافلاطوني
المحدث لمكسيموس ، تلميذ دونيسيوس ؛ وكذلك مع سمعان (١٠٢٥ -
١٠٩٢) الذي ذهب الى أن الحدس الروحاني يتنافى والحياة الدنيوية ولا
تتاح إمكانيته إلا للرهبان في صوامعهم . وقد اخذ غريغوريوس بالاماس
وتلميذه نيقولاوس كاباسيلاس ، اللذان تعاقبا على رئاسة أسقفية
تسالونيكى في اواسط القرن الرابع عشر ، بناصر التأملين
HÉSYCHASTES الذين كانوا يقولون بأنه يوجد ، خارجاً عن الثالث ،
نور غير مخلوق يفيض عنه ويضع الصوفي على اتصال بالله ، كتعبير أسمى
عن مذهب الانتباثاق الافلاطوني المحدث في قلب المسيحية .

ثبت المراجع

- Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leyde, 1907 sq.
- H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, t. I; *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès*, Paris, 1964 (contient la bibliographie la plus récente du sujet).
- J. POLLAK, *Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter* (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1906 à 1909).
- M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, Munich, 1923.
- S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.
- G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960.
- I. — M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*, Leipzig, 1865.
- D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.
- S. HOROWITZ, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm*, Breslau, 1909.
- J. GOLDZIEHER, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920 (rééd. 1958).
- I. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- A. N. NADER, *Le système philosophique des Mo'tazilites*, Beyrouth, 1956.

ABU'L HOSAYN AL KHAYYAT , *Le Livre du triomphe*, trad.
NADER, Beyrouth, 1955.

A. J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, 1957.

F. ROSENTHAL, *The Muslim Concept of Freedom*, Leyde, 1960.

W. M. WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres,
1948.

II. — F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*,
Leipzig, 1882 (rééd. par A. BADAWI, Le Caire, 1955, avec des
éléments de vocabulaire arabo-grec et arabo-latin).

O. BABDENHEWER, *Die Pseudo-aristotelische Schrift über das reine
Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Fribourg-en-
Brigau, 1882.

A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei des Syrern von V. bis VIII. Jahrhun-
dert*, Leipzig, 1900.

S. HOROWITZ, *Über den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung
der Philosophie im Islam (Zeitschrift des Morgenlands Gesellschaft,
LVII, 1909)*.

J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912.

III. — A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben
Ishaq al-Kindî, Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Münster,
1897.

T. J. DE BOER, *Zu Kindî und seiner Schule*, *Archiv für die Geschichte
der Philosophie*, 1900.

H. RITTER-R. WALZER, *Uno scritto morale di al-Kindî, Mémoires de
l'Academia dei Lincei*, Rome, 1938.

IV. — F. DIETERICI, *Al-Fârâbîs philosophische Abhandlungen*, Leyde,
1892.

— *Der Musterstaat*, Leyde, 1900.

M. HORTEN, *Das Buch der Rigsteine Fârâbîs, Beiträge...*, Münster, 1906.

C. BAUMKER, *Alfârâbî Über den Ursprung der Wissenschaften*,
Münster, 1916.

E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*,
Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age, 1930.

- I. MADKOUR, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.
- AL FARABI, *De Platonis philosophia*, Londres, éd. Rosenthal-Walzer, 1943.
- *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. MAHDI, New York, 1962.
- V. — AVICENNAE, *Opera*, trad. latine, Venise, 1495, 1508, 1546.
- M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas* (trad. allemande d'une partie du *Kitâb-al-Shifâ*), Halle, 1907-1909.
- N. CARAMÉ, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Rome, 1926.
- E. GILSON, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale*, 1927.
- A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.
- G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, 1950.
- L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951.
- Y. MADAWI, *Bibliographie d'Ibn Sînâ*, Téhéran, 1945.
- H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954.
- AVICENNE, *Le livre de science*, trad. ACHENA-MASSÉ, Paris, 1955-1958.
- VI. — D. B. MACDONALD, *The Life of Ghâzâlî*, *Journal of American Orient. Society*, 1899.
- M. ASIN PALACIOS, *Algazel*, Saragosse, 1901.
- *La Espiritualidad de Algazel*, 5 vol., Madrid, 1934-1941.
- I. GOLDZIHNER, *Streitschrift des Ghâzâlî gegen die Bâtiniyya Sekte*, Leyde, 1916 (rééd. 1956).
- R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1939.
- I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934.
- A. BADAWI, *Aristû'inda'l Arab*, Le Caire, 1947.
- *Neoplatonici apud Arabos*, Le Caire, 1955.
- R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, Oriens, 1953.
- A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940.
- M. A. H. ABU RIDAH, *Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, Madrid, 1952.

- W. M. WATT, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, Londres, 1953.
 F. JABRE, *La Notion de certitude selon Ghazâlî*, Paris, 1958.
 G. VAJDA, *Isaac Albalag, averroïste juif traducteur et annotateur d'al Ghazâlî*, Paris, 1960.

VII. — M. ASIN PALACIOS, El filosofo zaragozano Avempace, *Revista de Aragon*, 1900.

AVEMPAGE, *El régimen del solitario*, trad. ASIN PALACIOS, Madrid-Grenade, 1946.

E. POCOCK, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar Ibn Thofail*, Oxford, 1671.

L. GAUTHIER, *Ibn Thofail*, Paris, 1909.

— *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger, 1900: rééd. Paris, 1936.

A. GONZALEZ PALENCIA, *El filosofo autodidacto*, Madrid, 1934.

AVERROES, *Commentaires*, II vol., Venise, 1560.

E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852 (8^e éd., 1925).

M. J. MULLER, *Philosophie und Theologie von Averroes* (trad. all. du *Fasl al-Maqâl*).

L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd*, trad. et comm., Alger, 1905 (rééd. sous le titre *Traité décisif*, 1942-1948).

— *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912.

— *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift "Die Widerlegung des Gazâlî"*, Bonn, 1913.

S. VAN DEN BERG, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leyde, 1924.

— *The Incoherence of the Incoherence* (trad. du Tahâfût al-Tahâfût), 2 vol., Oxford, 1954.

F. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.

G. F. HOURANY, *Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy* (trad. angl. du *Fasl al-Maqâl*), Londres, 1961.

AVEMPAGE, *Le régime du solitaire*, éd. et trad. espagnole, par L.

- ASIN PALACIOS, Madrid-Grenade, 1946.
- IBN THOFAÏL, *Hayy ben Yaqdhân*, texte et trad. par L. GAUTHIER, Paris, 2^e éd., 1936.
- AVERROES, *Commentaires*, trad. lat., Venise, 1472, et nombreuses rééditions.
- Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. GAUTHIER, Alger, 1942, 1948.
- Destruction de la destruction*, trad. angl., Oxford, 1954.
- L. HANNES, *Des Averroes Abhandlungen "Über die Möglichkeit der Konjunktion" und "Über den materiellen Intellekt"*, Halle, 1892.
- M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teológico de Santo Tomas de Aquina*, Saragosse, 1904.
- C. QUIRO RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919.
- M. ALONSO, *Teologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid-Grenade, 1947.
- VIII. — S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; rééd. 1955.
- J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933 (trad. anglaise, Londres, 1964).
- G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947.
- H. MALTER, *Saadia Gaon, his life and Works*, Philadelphie, 1923.
- M. VENTURA, *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris, 1934.
- A. ALTMANN et S. M. STERN, *Isaac Israeli*, Londres, 1958.
- IBN GABIROL, *Fons vitae*, Münster, éd. Baümker, 1892-1895.
- *La Source de vie*, liv. III, trad. BRUNNER, Paris, 1950.
- B. IBN PAQUIDA, *Introduction aux devoirs du cœur*, trad. CHOURA-QUI, Paris, 1950.
- MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. MUNK, 3 vol., Paris, 1856-1866; rééd., Paris, 1960.
- *The Guide of the Perplexed*, trad. PINES (avec une importante introduction), Chicago, 1963.
- G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M.-M. DAVY, Paris, 1950.

— *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962 (trad. fr., Paris, 1966).

G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1962.

IX. — Voir le fascicule supplémentaire sur la *Philosophie byzantine*.

الفصل الخامس القرن الثالث عشر

(١)

سمات عامة

معروف المديح العظيم الذي كاله أوغست كونت^(١) للقرن الثالث عشر : فهو العصر العضوي الأمثل الذي حقق الوحدة الروحية ، أو الكاثوليكية الحقة . وصوب هذا القرن تتجه أحلام جميع أولئك الذين يقدرون أن السلم الاجتماعي مستحيل إذا لم يرق على أساس إيمان مشترك يوجه الفكر والعمل ويستلحق به الفلسفة والفن والأخلاق . ربما كان من المحقق أنه لم يمر عصر توطدت فيه أطر الحياة الروحية وتوضحت كالقرن الثالث عشر . كانت الظروف عهدئذ مناسبة للغاية : فقد كانت نهضة المدن القوية والتجارية تيسر ، شأنها دواماً ، تبادل الأفكار الإيجابي ؛ وجامعة باريس ، التي سنرى عما قليل خطورة الدور الذي لعبته في الحياة العقلية للقرن الثالث عشر ، تبقى مستغلقة على الفهم بدون باريس فيليب أوغست ، عاصمة المملكة التي غدت أقوى ممالك أوروبا

(١) نظام السياسة الوضعية SYSTÈME DE POLITIQUE POSITIVE ، ص ٤٨٨ ،
طبعة كريس ، ١٩١٢ .

واجتذبت اليها الاغراب من كل امة وملة : فلا أثر البتة لاية نزعة حصرية قومية في ذلك التعليم الذي كان يعطيه ، بلغة مشتركة بين جميع أمم العالم المسيحي الغربي ، معلمون من كل قطر ومصر ، منهم الانكليز نظير الاسكندر الهالي ، والايطاليون نظير القديس بونافنتورا والقديس توما الاكوييني ، والالمان نظير ألبرتوس الاكبر . كانت جامعة العالم المسيحي اللاتيني قاطبة ، وكان رئيس هذا العالم ، أي الحبر الأعظم ، هو منظمها وواضع دستورها في طموح منه الى أن يجعل منها مركز الحياة المسيحية بالذات . واينوشنسيوس الثالث ، البابا الذي أسس ديوان التفتيش وثبتت رهبانيات الصدقة الفرنسيسكانية والدومينيكانية ، هو عينه الذي شجع جامعة باريس ؛ ومبادراته الثلاث هذه انما كانت مستوحاة من روح واحد : الرغبة في تقوية الوحدة المسيحية وتعزيدها ؛ فقد وجد في ديوان التفتيش وسيلة لتطهير البدع والهرطقات ، وفي رهبانيات الصدقة رجالاً بتوا كل صلة لهم بالاهتمامات الزمنية وكل آصرة بأوطانهم ووضعوا أنفسهم في خدمة الفكر المسيحي وحده ، وفي الجامعة - التي جمعت تحت اسم كليات الفنون والقانون والطب واللاهوت مدارس كانت مزدهرة من قبل ، وإنما في حال من الشتات - وسيلة لكذبة كل حياة العصر العقلية حول تعليم العقيدة المقدسة .

آية ذلك أن البابا هو وحده صاحب اليد الطولى والقول الفصل في تعليم جامعة باريس ، على حين أنه كان كل المطلوب من فيليب أوغست أن يمنحها بعض الامتيازات الزمنية . وقد عقد البابا العزم على تنظيم ذلك التعليم على نحو يغدو في الامكان معه تلافي الخطر الذي بات يحدق باللاهوت من جراء التطور المسرف للجدل ؛ فالمنطق ينبغي أن يبقى مجرد آلة ، ولا بد من العمل على منع « الاساتذة المحدثين في الفنون الحرة » من الاشتغال بالموضوعات اللاهوتية ؛ هذا ما قاله اينوشنسيوس الثالث في سنة ١٢١٩ وما كرره غريغوريوس التاسع^(٢) في سنة ١٢٢٨ : « لزام على

(٢) غريغوريوس التاسع : بابا روما من ١٢٢٧ الى ١٢٤١ . «م» .

العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على كل مَلَكَة مثملاً يمارس الروح سلطانه على الجسد ، وأن يوجهها في الصراط المستقيم حتى لا تنهك . واللاهوت المطلوب ينبغي أن يُعَلِّم « وفق سنن القديسين المختبرة » ، وألا يستخدم « أسلحة جسدية » ؛ وفي سنة ١٢٣١ أطلق الشعار المعروف « ليحاذر معلمو اللاهوت من التفاخر بالفلسفة » . وبالفعل ، إن الفلسفة تُرَدُّ في مثل هذه الشروط الى مجرد فن في الجدل وفي استخلاص النتائج بدءاً من المقدمات الموضوعة من قبل السلطة الالهية . من هنا كان الشكل الأدبي لكتابات ذلك العصر ، وهو شكل مشتق من النهج الذي اعتمده ابيلا في نعم ولا ، ومن بعده أساتذة الأحكام في القرن الثاني عشر ؛ فالمحاجة في كل موضوع تستند الى قول من أقوال الثقات أو الى حجج مستنبطة من أقوالهم ؛ ويعد بيان وجوه الإيجاب والسلب ، يعطى الحل ؛ وقد آل الأمر بأصحاب تلك الكتابات الى أن يتجاهلوا أو يتحاشوا أي عرض جامع وأي نظرة تركيبية تربط بين مختلف أقوال اللاهوتي ويكون من نتيجتها صيغ المذهب المسيحي بصيغة عقلانية مسرفة . هناك بلا شك ترتيب ملازم لعرض حقائق المذهب المسيحي : الله ، الخلق ، السقوط ، الفداء ، الخلاص ؛ ذلك هو الترتيب التقليدي ، الترتيب الذي تقيد به بطرس اللومباردي والذي يمكن استشفافه من خلاصات القديس توما الاكويني ؛ ولكن لا بد لنا أن نلاحظ أن هذا ترتيب للحقائق المنزلة التي لا تربط الواحدة منها منطقياً بسابقتها ؛ فالخلق والسقوط والفداء عبارة عن أفعال حرة ، يمكن تعريفها من أفاعيلها ، ولكن لا سبيل الى استنتاجها من مبادئ موجبة ؛ ومن ثم لا مندوحة عن دراسة كل بند من بنود الايمان وما يترتب عليه من أحكام على حدة ؛ والعقل يفيد دوماً في النزول الى النتائج ، ولكن ليس في الصعود الى المبادئ وفي المذهبة .

لكن هل قيض للفكر ، ضمن هذه الأطر الثابتة والمتصلبة ، أن يتحلى بتلك الصفة الكاثوليكية التي كان الباباوات يحلمون بفرضها عليه ؟ في الواقع ، إن القرن الثالث عشر يقدم لنا ، على الرغم من مداخلات السلطة

العقائدية ، مشهد منازعات حادة تمنعنا من الكلام ، حتى بالنسبة الى تلك الحقبة ، عن فلسفة مدرسية (سكولائية) واحدة ؛ وإن يهدأ لهذه المنازعات أوار قبل أن تنطفئ جذوة الحياة في العصر الوسيط نفسه . وقد نشبت هذه المنازعات على وجه التعيين من جراء التشبث باختزال كل التعليم العقلي العالي الى اللاهوت والى العلوم التي تعد العدة له ؛ فالفلسفة البشرية المحضة تطالب لنفسها بمكان خاص بها ، وما كان أحد يدري أي مكان ينبغي أن تُخص به ؛ أفتُحسب في نطاق اللاهوت ؟ ولكن كم سيكون شاقاً في هذه الحال الحفاظ على وحدة مذهب يستعمل في آن معاً منهجين متباينين تباين منهج النقل ومنهج العقل ؛ إن أمثلة ناطقة على ذلك تنتظرنا في الصفحات التالية . فهل يجري على العكس استبعادها من مجال اللاهوت ؟ إنها ستطالب في هذه الحال باستقلالها . وفي الحالتين كليهما تكون الوحدة الروحية ، التي أريد لها أن تتولد ، قد تحطمت . والحق أنها ما تحطمت إلا لأنه ساور بعضهم أو أكثرهم الاعتقاد ، لدوافع سياسية ودينية في جوهرها ، بأن سؤدد العقل البشري ليس مما يؤبه له أو يعتد به ؛ وإن يكتب لها من حظ في الالتئام من جديد إلا عندما سيعزف اللاهوت نهائياً عن ادعائه لنفسه الحق في أن يكون القيم على كل علم وتعليم .

إن تاريخ الفلسفة في القرن الثالث عشر هو تاريخ تلك المنازعات ؛ ففي ذلك القرن انعدم كل أثر لتلك النهضة المستبقة ، لتلك الحرية الفكرية ، لذلك العقل الجامع الذي كنا التقيناه في القرن الثاني عشر ، وطفى على كل ما عداه المسعى بأي ثمن ، ولو على حساب المنطق وتماسك المنطق ، الى وحدة كان الدافع الى طلبها اجتماعياً وسياسياً بقدر ما كان عقلياً .

(٢)

انتشار مؤلفات أرسطو في الغرب

مما زاد تلك المنازعات حدة المعرفة التامة بمؤلفات أرسطو ، المنقولة الى اللاتينية إما من العربية وإما من اليونانية ، تلك المؤلفات التي فتحت

أمام الفكر الفلسفي حقلاً كان شبه مجهول الى ذلك الحين وأزاحت النقاب
دول مرة ، وبصورة مباشرة ، عن وجود فكر وثني لم يحرفه إطلاقاً التماس
مع الفكر المسيحي .

منذ أواسط القرن الثاني عشر عكف مجمع من المترجمين في
طليطلة ، بتشجيع من الأسقف ريموند (١١٢٦ - ١١٥١) ، على نقل
التحليلات الثانية مع شرح ثامسطيوس ، وكذلك المواضع وأغاليط
السفاسطة ، من العربية ؛ ونقل جيراردو الكريموني (انتوى سنة
١١٨٧) من العربية الآثار العلوية ، والسمع الطبيعي ، وفي
السماء ، وفي الكون والفساد ، ناهيك عن الآثار المنحولة مثل
الأوثولوجيا ، ومقالة في العلل ، ومقالة في علل خواص العناصر . ثم
ذاعت معرفة اليونانية وعمت ؛ فنحن تلقى في مجموعة من المخطوطات من
القرن الثاني عشر ترجمة وحتى شرحاً لكتاب ما بعد الطبيعة (بدون
مقالتي الميم والنون اللتين بقيتا غير معروفتين حتى سنة ١٢٧٠) ؛ ويذكر
غليوم البريتاني في اخباره عن عام ١٢١٠ إن المتأدبين في باريس كانوا
يطالعون ما بعد الطبيعة « المجلوب حديثاً من القسطنطينية والمنقول من
اليونانية الى اللاتينية » . وفي القرن الثالث عشر قام كل من هنري البراباني
وغليوم الموربكي (١٢١٥ - ١٢٨٦) ، وهو صديق لتوما الاكويني ،
وروبرت غروسستيت وبارتلماوس المسيني ، وكلهم من الضليعين
باليونانية ، بنقل مؤلفات أرسطو في جملتها أو بعض منها ، وعلى وجه
التعيين كتاب السياسة المجهول من قبل الفلاسفة العرب .

ونقلت كذلك آثار الشراح العرب أو حتى اليونان ، والفلاسفة
اليهود ؛ وذاعت شهرة الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبرول ؛ وفي
أواسط القرن الثالث عشر كانت تتوفر في باريس جميع شروح ابن رشد ،
خلا شرح الأورغانون .

لنا أن نتصور أثر هذه الاكتشافات الصاعق على العقول النهمة الى
الثقافة الكتابية ، التي ما كانت مهياة لفهم أرسطو وللحكم عليه ، لأنها

كانت تفتقر الى الحس التاريخي اللازم لوضعه في إطاره ، ولأنها لم تكن تعرف أرسطو إلا من خلال ترجمات كانت حرفية ، على عادة ذلك العصر ، وغير مفهومة في كثير من المواضع ، وأخيراً لأنها ما كانت تملك ما تواجه به البناء الأرسطوطالسي المتين غير أفلاطونية محدثة يلقيها قدر غير قليل من الابهام والغموض . فافلاطون نفسه ما كان نُقل من مؤلفاته في القرن الثاني عشر - خلا تيمائوس بشرح خلقيديوس - سوى محاورتي فيدون ومينون ، وكانتا لا تجدان من يقرؤهما وكم بالأحرى من يفهمهما ؛ وفي النصف الثاني من القرن نفسه نُقل كتاب الأوصاف لسكستوس أمبريقيوس ؛ وما كان لشيء طفيف كهذا أن يوازن كفة المشائية .

والحال أن هذا المذهب ، القوي بضعف غيره ، ما كان يحتوي على شيء مما يلتزمه اللاهوتيون من الفلسفة ؛ فما كان للفلسفة عندهم غير دور الخادم ، وكان كل مطلوبهم منها أن تمهد وأن تساعد ؛ وما كان يستوقفهم فيها سوى ما يمكن أن تقدمه من منهج في النقاش والجدال ، بدون أن يحسبوا اعتباراً لما تقولُه حول طبيعة الأشياء . لكن ها هوذا أرسطو يطل حاملاً معه نظرية في الطبيعيات تقترح ، مع الالهيات المرتبطة بها ، صورة للكون تتنافى كل التنافي مع صورة الكون التي تستتبعها العقيدة وحتى الحياة المسيحيتان : عالم قديم وغير مخلوق ، وإله هو محض محرك لفلَك الثوابت ، وتدبيره وحتى علمه لا يمتدان البتة الى أشياء العالم فيما دون فلَك القمر ، ونفس هي محض صورة لجسم متعصّ تولد وتنفى معه ، وليس لها بالتالي من مصير خارق للطبيعة ، وهو ما يلغى أي مدلول لقصة الخلاص : فالخلق والسقوط والفداء والحياة الأبدية هي على وجه التعيين ما يجله أرسطو وما ينفيه ضمناً . والأمر لم يعد مقصوراً الآن على تلك الأفلاطونية التخيرية التي وإن كانت لا تخلو من خطر بالنظر الى ما تأدت اليه من حلول مغلوطة لدى سكوت أريجينا وأبيلار ، فإنها كانت تقبل التوفيق على أي حال مع العقيدة بفضل جهود القديس أوغسطينوس والاريوباجي ، علاوة على ما تبديه من ميل الى تأوّل الوجود الالهي وحياة

النفس الخارقة للطبيعة : أما الأرسطوطاليسية بالمقابل فكانت تتأبى حتى عن وضع المسائل وتمتنع عن إعطائها أي معنى .

أضف الى ذلك أن الكتلة المذهبية ، التي تؤلفها طبيعيات أرسطو ، ما كانت تقع على طرفي نقيض من اللاهوت المسيحي فحسب ، بل ما كانت تتفق أيضاً مع العلم التجريبي الوحيد الذي كان يستأهل في العصر الوسيط هذا الاسم حقاً ، أعني علم الفلك ؛ فالمعرفة اليقينية جداً التي كانت حاصلة عصرئذ بتفاوت المسافات التي تفصل الكواكب السيارة عن الأرض في أثناء كل طواف لها كان من المحتم أن تقف حجر عثرة في وجه نظرية في السماوات تُسلك الكواكب السيارة في فلكٍ مركزه الأرض ، وتحكم على نفسها بالتالي بالتخلف عن نظرية بطليموس (كان جيراردو الكريموني قد ترجم المجسطي في سنة ١١٧٥) أو عن النظرية الفيثاغورية في حركة الأرض ، وهي النظرية التي كانت معروفة منذ مطالع العصر الوسيط ؛ وهذه نقطة ما حالت في بداية الأمر دون تقدم الأرسطوطاليسية ، ولكنها مثّلت ، بعد ما ظفرت هذه الأخيرة بالغلبة ، واحداً من أهم عوامل بوارها وإفلاسها .

على أن المهم في تلك الحقبة هو أن الأرسطوطاليسية ما كانت تخدم السياسة الجامعية للبابوات ، بل تنصب على العكس في سبيلها عقبة كأداء . أفلم يندد البرتوس الأكبر نفسه بتأثير طبيعيات أرسطو على زيغ أفكار داود الدينانتي عن صراط العقيدة القويمة ؟ وعليه ، حظر مجمع باريس الكنسي ، منذ عام ١٢١١ ، تعليم طبيعيات أرسطو ؛ وحينما وضع النائب البابوي روبرت الكورغوني في سنة ١٢١٥ القانون الداخلي لجامعة باريس أباح كتب أرسطو المنطقية والخلقية وحرم مطالعة ما يعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية . وأرجح الظن أن هذا الحظر لم يكن ذا جدوى إزاء افتتان الجمهور ، ودليلنا على ذلك أن غريغوريوس التاسع اكتفى بأن يصدر أمراً بالآلا تستنسخ مؤلفات أرسطو إلا بعد أن يُحذف منها كل ما يتنافى والعقيدة . على أن منهاج كلية الفنون في عام ١٢٥٥ كان يتضمن

السماع الطبيعي وما بعد الطبيعة ، وابتداء من ذلك التاريخ باتت السلطة الكنسية تدين لا أرسطو ، بل أولئك الذين يستخلصون من كتبه مذاهب شاذة عن العقيدة القويمة ، وأخيراً صار أرسطو نفسه شيئاً بعد شيء حجة لا جدال فيها : وقصة تنصير أرسطو هذا هي ما سنزويه في الصفحات التالية .

(٣)

دومينيكوس غونديسالفلي

كان أول من روج لفكر أرسطو والافلاطونيين المحدثين العرب واليهود جماعة المنتخبات من امثال دومينيكوس غونديسالفلي المتوفى سنة (١١٥١) ، رئيس شمامسة شقوبية ، الذي وضع ، علاوة على ترجماته ، مصنفات من مثل في قسمة الفلسفة ؛ وقد التزم فيه خطة الفارابي وخطة كتاب الحدود لاسحق الاسرائيلي ؛ فقلب الترتيب التقليدي للمجموعة الثلاثية وللمجموعة الرباعية ليستبدله بترتيب الموسوعة الارسطوطاليسية: الطبيعيات التي تدرس الموجودات المتحركة والمادية ؛ الرياضيات التي تدرس الموجودات عينها ، بصرف النظر عن مادتها وحركتها ؛ الالهيات التي تدرس الموجودات الثابتة مثل الله والملائكة. أما المنطق فهو اداة تسبق الفلسفة. وينقل عن الفارابي خطة دراسة كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة : فالكتب الاولى تبدأ بالسماع الطبيعي وتنتهي بكتاب في النفس مروراً بمقالاتي في السماء و في الحيوان ؛ وتبحث الكتب الثانية على التوالي في الماهية وأعراضها ، وفي مبادئ البراهين ، وفي الماهيات اللاجسمية ، وفي تسلسلها ، وفي الفعل الالهي . وهي خطة جديدة مطلق الجدة في الغرب ، يرتبط بموجبه اللاهوت بوصفه علم المحرك الثابت ارتباطاً وثيقاً ، كما ينبغي ان نلاحظ ، بالطبيعيات بوصفها علم الاجسام المتحركة ، ويؤلف فيها مبحث النفس ، بوصفها صورة الجسم المتعزي ، جزءاً من علم الطبيعة ؛ انها صورة للكون مناقضة للصورة الافلاطونية - الاوغسطينية التي كانت ترى على

العكس الى الله والنفس في حياتهما الذاتية والخارقة للطبيعة .

هذا المنحى يطالعنا ايضاً في كتاب في النفس الخالدة، حيث ينقد دومينيكيوس ويرفض رفضاً قاطعاً الأدلة الأفلاطونية على خلود النفس البشرية ، لإسرافها في العمومية ولانطباقها ايضاً على نفس الاعجم^(٣) ، ولا يقبل سوى الأدلة المبنية على المقدمات الأرسطوطاليسية التي تشتمل ، لا على مبادئ عامة ، بل على الصفات والطبائع الذاتية للموضوع المدروس : لكن مبدأ هذه الأدلة هو ، كما نعلم ، لاتبعية العقل للجسم ، مما يترتب عليه تصور خلود غير شخصي ، مباين أتم المباشرة لاستمرار المصير الفردي للنفس .

(٤)

غليوم الأوفرنيني

إن مؤلفات مفكر مثل غليوم الأوفرنيني، الذي كان يعلم اللاهوت في باريس سنة ١٢٢٨ ، تنم عن طبيعة الحرج الذي استحدثه لدى أوغسطيني تقليدي إدخال تلك الأفكار الجديدة .

لقد كان من مساعي الفلسفة العربية أن تميز ، بدون الخروج عن أطراف فلسفة أرسطو ، المحرك الأول من الموجودات المشتقة منه أو المخلوقة من قبله : وهو مشروع صعب إذا ما استذكرنا ميتافيزيقا أرسطو ؛ وبالفعل ، كانت هذه الميتافيزيقا ، بتأملاتها في المتحركات والمحركات ، تتأدى الى القول بكثرة من محركات ثابتة ، وعقول محركة للأفلاك ، ونفوس عجماء ، يصعب معها تبين تبعيتها لمبدأ واحد . وما كانت هذه الميتافيزيقا لتتمشى وتوحيديية جميع الديانات المتحدرة من اليهودية . واننا لنذكر كيف خرج الفارابي ، ومن بعده ابن سينا ، من هذا المأزق : فالمبدأ

(٣) الاعجم : الحيوان غير الناطق . دم .

الاسمى يتميز عن المحركات المشتقة منه بصفة مباطنة له ، هي وجوب الوجود : فالموجود الواجب الوجود له من ذاته كل ما هو كائن عليه : فهو بسيط وفريد . اما المحركات المشتقة فهي على العكس موجودات ممكنة الوجود بحد ذاتها ولا يكون لها وجود إلا بالمماسه مع الموجود الواجب الوجود الذي يخرج بها الى الفعل .

ما كان لأرسطو أن يصير توحيداً ما لم يُصَفَّ الى مذهبه تمييز من هذا القبيل : وقد أخذ غليوم الأفرنجي على عاتقه ، بالفعل ، أن يدمج مذهب أرسطو بالفلسفة المدرسية ، مع ربطه ايضاً ببويثيوس : وذلك هو تمييزه المشهور بين الماهية والوجود : « فالله هو الموجود ENS الذي ماهيته أن يكون موجوداً ESS ، أي أنه هو نفسه والوجود الذي تسنده اليه حينما نقول : إنه موجود ، شيء واحد » . أما المخلوق فمؤلف على العكس من اتحاد شيئين : ما هو موجود عليه QUO DEST أو ماهيته ، وما به يكون وجوده QUO EST ، وهو متمايز بالضرورة عن ماهيته ، ما دام أن هذه الماهية لا تستطيع أن توجد من تلقاء ذاتها .

على أن هذا التمييز ، الذي أفاد في إقرار التوحيد ، جلب معه ، في الصورة التي قدمه بها ابن سينا ، خطراً جديداً : ذلك أنه إذا كان دور المبدأ الاسمى أن يخرج بموجودات ممكنة الى الفعل ، فلا بد والحال هذه أن يكون لها بوصفها ممكنة وجود سابق على فعل الإخراج هذا ؛ ومن ثم يكون الممكن هيوئى مستقلة عن الموجود الاسمى : فعلى هذا النحو وحده امكن لابن سينا ان يعلل الكثرة في المخلوقات . أما في نظر غليوم فإن الممكن ليس جوهرأ متمايزأ عن الله ، وانما هو فقط مقدره الله على أن يهبه الوجود (٤) .

بهذا الفارق الطفيف في التأويل يرتبط النقد الذي وجهه غليوم الى « المشائين » الذين يقولون بقدوم العالم بالاستناد الى هذا المبدأ الذي كثيراً ما كنا التقيناه من قبل : ان الجوهر الثابت لا يملك أن يبدأ بالاستحداث

(٤) انظر رولان - غوسلان في طبعته لكتاب القديس توما في الوجود والماهية ، ص ١٦٤ .

والتوليد في لحظة من اللحظات . وكان رد غليوم عليهم أنه لن يعود ثمة إمكان في هذه الحال لأي تغير في العالم لا يكون قابلاً للارجاع الى ما سبقه ، أي لن يعود هناك أي تغير حقيقي ، من حيث أن التغير توليد لشيء جديد . وكما هو واضح للعيان ، فإن المشائين ، بإسنادهم قدم العالم الى بساطة المحرك الاول ، ما كانوا يستطيعون ان يفسروا المتعدد والمتغير إلا بالاحالة الى هيولى مستقلة ؛ ونفي هذه الهيولى كان يتأدى الى واحد من اثنين : إما نفي ذلك التغير ، وإما إسناد قدرة خلاقة ، مباينة جداً للفعل المحض الذي قال به أرسطو ، الى الله .

من هذه الروح نفسها كان منطلق النقادات التي وجهها غليوم الى النظريات العربية في المعرفة ، تلك النظريات التي كانت تستحدث في النفس ذاتها التضاد بين الهيولى والصورة بتوكيدها على خروج العقل بالقوة الى الفعل بالمماسمة مع عقل دائماً بالفعل . ولا يرفض غليوم القبول بهذا العقل الفاعل المفارق الذي وضعه ابن سينا (وأرسطو بحسب رأيه) في فلك القمر فحسب ، بل يفند أيضاً نظرية مغفلة للمشائين المسيحيين كانت تجعل من العقل الفاعل كما من العقل الهيولاني ملكة من ملكات النفس ذاتها ، فتعزّو الى العقل الاول فعلاً قوامه الخروج الى الفعل بالإشارات المعقولة القائمة بالقوة في العقل الثاني ؛ وكان اصحاب هذه النظرية يعزّون الى النفس علماً فعلياً على الدوام يغني ، نظير التذكر عند افلاطوني ، عن كل تعلم . ولا يسلم غليوم إلا بعقل واحد في النفس ، يسميه العقل الهيولاني ؛ ومن هذا العقل تنمو ، بفعل الاحساسات والتخييلات ، الصور المعقولة التي هو حامل بها ، مثلما ينمو الموجود الراشد من البذرة . ولا يشق علينا ان نتبين كم تبعد هذه النظرية عن تلك التي ترد العقل الى القدرة على التجريد ؛ فليس التجريد ، في نظر غليوم ، مباطناً لمعرفة الصور المعقولة ؛ بل مصدره نقصنا وضعف بصرنا الروحي ؛ ونموذج المعرفة العقلية معرفة الذات ، أي معرفة المرء لظنونه وشكوكه ، وبالتالي معرفة موجود جزئي .

(٥)

الدومينيكان والفرنسيسكان

نشبت في جامعتي باريس واوكسفورد على امتداد النصف الثاني من القرن الثالث عشر منازعات حادة نجمت عن مواقف أكثر وضوحاً وصراحة من موقف غليوم الاوفرنني . وفي نهاية القرن ، وبالتحديد في سنة ١٢٨٤ ، وفيما كانت نار تلك الخصومات تقرب أن تخبو ، كتب الفرنسيكاني يوحنا بكهام ، رئيس اساقفة كنتربوري ، الى الادارة البابوية يقول : « لتتكرم الكنيسة الرومانية المقدسة فتتظر في كم أن التضاد بين مذهب كلتا الرهبانيتين (الفرنسيكاني والادومينيكاني) يكاد يكون تاماً الآن بصدد جميع المسائل التي يباح النقاش فيها : فمذهب احدى هاتين الرهبانيتين ينحي جانباً ، والى حد ما يزدرى تعاليم الآباء ، ويستند حصراً تقريباً الى تعاليم الفلاسفة »^(٥) . ثم أوضح في رسالة في عام ١٢٨٥ الى اسقف لنكولن : « انت تعلم اننا لا نشجب البتة الدراسات الفلسفية ما دامت تخدم العقائد اللاهوتية ؛ لكننا نشجب تلك المستحدثات الدنيوية التي تسربت منذ زهاء عشرين عاماً ، رغماً عن الحقيقة الفلسفية وعلى حساب الآباء ، الى أعماق اللاهوت ، فتأدت الى التفرع لمذهب الآباء والى الازدراء العلني به . فأياً إذن هو المذهب الامتن والأصح : أهو مذهب أبناء القديس فرنسيس^(٦) ، أي مذهب الاخ الاسكندر الهالي والاخ بونافنتورا والاخوة من اترابهما الذين تركز كتاباتهم الى الآباء والى الفلاسفة معاً ، أم هو ذلك المذهب الطارف الذي يكاد يناقضه في كل شيء والذي يقف قواه كلها على زعزعة وتقويض كل ما يعلمه القديس

(٥) نقلًا عن جيسون : دراسات في فلسفة العصر الوسيط ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE ، ص ١٢٠ .

(٦) هو القديس فرنسيس الاسيزي (١١٨٢ - ١٢٢٦) ، امتاز بتواضعه وحبه للفقر ، واسس رهبانية الفرنسيكان . « م » .

اوغسطينوس حول السنن الابدية والنور الثابت وقوى النفس والاصول
البذرية الفطرية في المادة » ؟ .

هكذا تواجهت روحان : الروح الفرنسيسكانية التي وجدت مددها
لدى القديس اوغسطينوس ومثلها بوناغنتورا ؛ والروح الدومينيكانية التي
تحدرت من أرسطو ومثلها ألبرتوس الأكبر والقديس توما الاكوييني . من
جهة أولى ، مذهب تجاهد فيه الفلسفة ، بدون أن تتميز تميزاً واضحاً عن
اللاهوت ، للوصول بالتخيل على الأقل الى الوجود الالهي وفق النموذج
الافلاطوني المحدث ؛ ومن الجهة الثانية ، فصل مبدئي بين اللاهوت
الموحي به وبين فلسفة تؤكد بمنطقها ، أي التجربة الحسية ، وبمنهجها
العقلاني الخالص ، سؤدها واستقلالها عن اللاهوت .

على أنه لا يكفي ان نقيم معارضة مجملة بين الاوغسطينية
الفرنسيسكانية والمشائية الدومينيكانية . فاولاً ، لا يتردد القديس
بوناغنتورا في ترسم خطى أرسطو بصدد العديد من النقاط . وثانياً ، لا يعدم
القديس ألبرتوس والقديس توما أن يصطدما في داخل رهبانيتها بالذات ،
بخصوص كثر : فالدومينيكاني روبرت كلوارديني ، رئيس اساقفة
كنتربوري ، هو من سعى في سنة ١٢٧٧ الى استصدار إدانة لبعض
القضايا التوماوية . ثالثاً ، لم يكن القديس توما أقل تشدداً من القديس
بوناغنتورا في معارضته لطريقة معينة في فهم المشائية كان من شأنها أن
تتأدى الى استنتاجات معاكسة على نحو مباشر للايمان المسيحي ؛ ونقص
هنا سيجر البراباني والحركة التي سميت بالرشدية اللاتينية . اخيراً ،
كانت الرهبانيتان كلتاهما تتلاقيان أيضاً على الصعيد العملي : إذ كان
البابوات قرّ قرارهم بالفعل على ان يسندوا اليهما ، بدلاً من الاكليروس غير
القانوني ، مهمة التعليم اللاهوتي في جامعة باريس ، ومنذ عام ١٢٣١
صار لكل من رهبانتي الصدقة هاتين كرسي فيها ؛ ومن هنا اشتعل أوار
تلك الحرب الكلامية التي شنها القانونيون من رجال الاكليروس على غير
القانونيين ؛ وكان من أبرز معالم هذه الحرب كتاب في أخطار الازمنة

الحديثة (١٢٥٥) الذي انكر فيه غليوم دي سانت - أمور على الرهبان حق التعليم ، فكان أن رد عليه القديس توما في الرد على المتهجمين على عبادة الله .

(٦)

القديس بوناافتورا

معلوم لنا كيف قابل القديس بوناافتورا نفسه بين روح كل من الرهبانيتين : « ان الاخوة الواعظين (الدومينيكانيين) يتعاطون في المقام الاول النظر العقلي ، ومن هنا جاء اسمهم ، وفي المقام الثاني المشحة ^(٧) ؛ بينما يتعاطى الاخوة الصغار (الفرنسييسكانيون) المشحة أولاً والنظر العقلي ثانياً » . وكان القديس فرنسيس الاسيزي ، مؤسس رهبانية الاخوة الصغار ، امد الحياة الروحية ، قبل المذهب ، بحفزة جديدة؛ ولئن أوصى الاخوة بالدرس ، فذلك بشرط ان « يعملوا قبل ان يعلموا » ^(٨) . وقد وجد بين الفرنسييسكان فرقة ، تعرف باسم فرقة الروحانيين ، كانت تنفر من كل تعليم مذهبي ، وتستوحي تعاليمها من يواكيم الفلوري الذي كان تأوله للانجيل الأزلي يرتبط بالبدع المبشرة بملكويت الروح . وكانت هذه الآراء تلقى تحبيذاً حتى من قبل الرئيس العام للرهبانية ، يوحنا البارمي ، الذي اضطر في عام ١٢٥٧ الى الاستقالة ، وجرت بعد ذلك إدانته من قبل محكمة يرئسها الرئيس العام الجديد للرهبانية ، وهو القديس بوناافتورا نفسه .

على هذا النحو تتضح للعيان المشكلة التي كانت مطروحة على الفرنسييسكان المذهبيين واللاهوتيين : التوفيق بين التعليم المذهبي المبني

(٧) المشحة ONCTION عند المسيحيين . هي مسح المرص بالزيت المقدس . والكلمة سريانية الاصل . «م» .

(٨) بوناافتورا ، الإيام الستة ، ٢٢ ، ٢١ ، نقلاً عن جليسون ، القديس بوناافتورا ، ص ٣ .

على العقل وبين الروحانية الفرنسيكانية الحرة، أو بالاحرى تحويل المذهب الى عنصر لا يقبل فكاً عن ذلك الاشرار الداخلي الذي به تقوم الحياة الروحية . وقد وجد ، حتى قبل رئاسة بونافنتورا ، فرنسيسكانيون مذهبيون : الاسكندر الهالي (١١٧٠ - ١٢٤٥) ، أستاذ اللاهوت في باريس ، الذي وضع خلاصة لاهوتية (تولى تحريرها تلاميذه وفق خطة موسوعة الاحكام لبطرس اللومباردي) دلل فيها على وفائه للماثور الاوغسطيني وان لم يتجاهل تجاهلاً تاماً الارسطوطاليسية ؛ ومن بعده يوحنا دي لاروشيل (١٢٠٠ - ١٢٤٥) ؛ وكان كلاهما يعرف ، بل يعترف ، في ما يتصل بالمضمار المحدود للمعرفة الطبيعية ، بالمذهب الارسطوطاليسي في المعرفة ؛ فعن طريق فعل العقل الفاعل يمكن للعقل بالملكة ان يجرد الصور المعقولة من الصور الحسية الصادرة عن الحواس ؛ لكن عندما يتعلق الامر بموضوعات تجاوز قدرات الانسان ، تغدو المعرفة إشراقية ويكون عاملها الله نفسه .

لكن يوحنا فيدانزا التوسكاني (١٢٢١ - ١٢٧٤) ، الذي لقب ببونافنتورا ، المعلم الساروفيمي الذي علّم في باريس من ١٢٤٨ الى ١٢٥٥ وصار رئيساً عاماً لرهبانيته وهو في السادسة والثلاثين من العمر ، هو أبرز ممثل لهذه الروح . فتعليم القديس بونافنتورا يكاد يكون بأسره عروجاً للنفس نحو الله كما يدل على ذلك عنوان واحد من آخر مؤلفاته : سبيل النفس الى الله : فعل حين كان الدومينيكانيون يقبلون إقبالاً شديداً على وضع التأليف الفلسفية ، عبثاً نبحت عن مؤلف فلسفي واحد في ثبت تأليفه : فله شروح (ضخمة) على الاحكام ، وطائفة جمة من المقالات في موضوعات لاهوتية أو صوفية خالصة . لكنه يلاقي في عروجه هذا العقل والفلسفة ، فيتمثل منهما كل ما من شأنه ان يفيد في الانتقال الى حياة روحية عليا .

ان العقل الفلسفي ، حينما نضعه على هذا النحو في محله من التسامي الذي يرقى بنا الى الله ، لا يعود له من دلالة إلا بقدر ما يستدير

نحو الله ! فهو يشير الى محطة انتقالية بين طور أدنى تكون فيه معرفتنا بالله أقل وطور أعلى سنعرف فيه الله أكثر ، الى آن من الآن التي نعرف فيها من حالة الاعتقاد البسيط الى المشاهدة . « نبدأ بثبات الايمان ، ونتقدم بصفو العقل ، لنصل الى عذوبة المشاهدة »^(٩) . ولا يخرج القديس بونايفنتورا اطلاقاً عن خط الفلسفة الافلاطونية المحدثة : العقل المتصور وسيطاً بين الاعتقاد وبين حدس عقلي يدرك المبدأ مباشرة ودقعة واحدة : وبالمقابل لا اثر لديه إطلاقاً من عقل يكفي نفسه بنفسه في الدائرة التي تصدق عليها قواعده ويخلق علوماً مستقلة بذاتها . فالعقل والايمان معاً من جهة أولى ، والمشاهدة من الجهة الثانية ، تتأتى لديه من نعمة مطهرة ومقدسة تتجلى أولاً بقوة الايمان CREDERE ، ثم بعتية فهم ما نؤمن به VIDERE INTELLIGERE CREDITA ، واخيراً بغبطة المشاهدة INTELLECTA : وذلك هو سلم درجات المعرفة كما كان وضعه افلاطون في نهاية المقالة السادسة من الجمهورية : ونبرة الورع والتقوى التي اضيفت إليه إضافة ليس من شأنها أن تغير شيئاً في جوهر الاشياء .

يترتب على ذلك ان الفلسفة لا يجوز ان تكون ، في نظر بونايفنتورا ، ثمرة فضول يتشوق الى بلوغ الاشياء في ذاتها ، وانما فقط ثمرة نزوع ديني يحملنا على جناحيه نحو الله . « إن المخلوقات يمكن النظر اليها اما على انها اشياء وإما على انها إشارات »^(١٠) : وانما بصفتها إشارات ينظر اليها بونايفنتورا ! فهو يبحث في كل شيء عن تعابير ، عن صور ، عن بقايا ، عن ظلال من طبيعة الله : والحلول التي يتدبرها حتى للمسائل الفنية الخالصة والتي يقف فيها موقف المعارضة من القديس توما ، انما تملئها عليه تلك الرمزية الرحبة التي تجعله يرى في الطبيعة ، على منوال الكتاب المقدس ، سفيراً ينبغي فك لغز معناه الالهي . فالموضوعات الثلاثة الوحيدة

(٩) نقلاً عن جلسون ، ص ١١٥ .

(١٠) نقلاً عن جلسون ، ص ٢٠٩ .

للفلسفة هي الله والخلق ورجوع النفس الى الله عن طريق المعرفة والإشراق ، أو بتعبير آخر اذا شئنا : الله العلة النموذجية ، والله العلة الفاعلية ، والله العلة الغائية . وإن وجود الله هو بحد ذاته بداية : بداية بالنسبة الى النفس التي اذا ما عرفت نفسها تعرفت فيها صورة الله ، والتي اذا ما عرفت الاشياء الناقصة ، المركبة ، المتحركة ، وصلت من هنا بالذات الى الوجود الكامل ، البسيط ، الثابت الذي لا تعدو أن تكون تلك الاشياء من معلولاته . قاله كعلة نموذجية هو موضوع الميتافيزيقا بحصر المعنى : وبونا فنتورا يؤكد بقوة ضد أرسطو وجود المثل الافلاطونية : ففيها وحدها يجد الله تعبيره الحقيقي والكامل وشبهه الاول ؛ ومن ثم فإن عالم المثل ليس من الخلائق ، وإنما هو الله بذاته بوصفه كلمة أو إيفاً ؛ فهو اذن واحد وبسيط ، ولا يتبدى متعدد إلا بقدر ما يتولد عنه تعدد متناه من المحسوسات . وعالم بونا فنتورا المعقول ليس هو هو عالم افلوطين ، أولاً لأنه ليس أدنى من مبدئه ، وثانياً لأنه ليس وسيطاً بين الله والعالم المحسوس وليس بمثابة خلق أول ، روحي محض ، للعالم ؛ وبهذا المعنى لم يكن بونا فنتورا افلاطونياً البتة ؛ فليس لشيء ان يردم الهوة اللامتناهية التي تباعد المخلوق عن الخالق ؛ ولكن ليس لشيء بالمقابل ان يقف حائلاً دون رجوع النفس الى الله .

لهذا لا بد ان يكون الله ، بوصفه علة فاعلية أو خالقة ، مختلفاً عن الله بوصفه علة نموذجية : ففي الوحدة اللامتناهية للكلمة الذي هو نموذج لاتناه من العوالم الممكنة ، تختار إرادة الله واحداً من هذه العوالم لأسباب يستحيل علينا كل الاستحالة النفاذ إلى كنهها . وبالفعل ، يرقض بونا فنتورا التسليم بأن منطق الأحسن يمكن أن يستجر إرادة الله التي ستكون مرغمة في هذه الحال على أن تخلق خير العوالم الممكنة : فهذه فكرة عاطلة من كل معنى إذ أيأ كان العالم الذي وقع عليه الاختيار فمن الممكن الى ما لا نهاية تصور عالم أفضل . ومن موقع هذه « الارادية » التي سيتعاضم شأنها باطراد لدى المدارس الفرنسيسكانية ، سيعارض

بونا فنتورا بمزيد من الحزم بعد كل محاولة للقول باتصالية بين الله والخلقة .

هكذا ينزع بونا فنتورا ، في تصوره للخلائق ، إلى البحث فيها عن علامة قاعلية الله المباشرة ، وإلى السعي في الوقت نفسه إلى الحؤول دون أي خلط بينها وبين الالهوية : وهما مطلبان متضاربان أن لم يكونا متناقضين ، نظراً إلى أن أولهما يريد أن يستشف في كل شيء الإشعاع الالهي ، بينما يجنح ثانيهما إلى الاعلان عن قصور الخليفة في كل شيء . القصور بمعنى تعدد الخلائق ، العاجزة عن أن تتقبل إلا بتكررها انبثاث الوجود الالهي ودفقه ؛ والقصور بمعنى لزوم أن تكون كل خليفة مركبة من صورة وهيولى ، علماً بأن الهيولى تمثل الجانب السلبي من وجودها . ولم يتردد بونا فنتورا في التوكيد ، مع سائر الفرنسيين وكنيسة القديس توما ، أنه لا وجود لأي صورة محضة في الخلق ، وأن الملائكة أنفسهم ، وهم عقول مفارقة ، وكذلك النفوس البشرية ، وهي موجودات روحية ، مركبون من زوج من الصورة والهيولى ؛ وبالفعل ، يكفي أن يكون موجود بعينه متغيراً ، إيجابياً وسلبياً ، فردياً وقابلاً للاندراج في نوع أو في جنس ، كيما يكون في الامكان القول بأنه يحتوي على هيولى ، أي على وجود بالقوة أو على إمكان وجود مغاير ؛ والحال أن ذلك يصدق على النفوس ، بل حتى على الملائكة الذين هم أفراد حقيقية ، خلافاً لما يعتقده القديس توما . وحس هذا القصور هو ما حمل القديس بونا فنتورا على القبول أيضاً ، خلافاً للمذهب القديس توما ، بدعوى تعدد الصور : فمعلوم أن صورة موجود من الموجودات في نظر أرسطو هي ما يجعله يكون فعلياً على ما هو عليه ؛ فالإنسان إنسان بمثل الصورة الإنسانية فيه ؛ لا بد إذن لكل جوهر ، بصفته واحداً ، أن يكون له صورة جوهرية فريدة ؛ وهذه الصورة تعين وتثبت تماماً طبيعة الجوهر . والحال أن بونا فنتورا لا يقبل بهذه النتيجة : فأن نعتبر الصورة مكتملة ومنجزة للوجود على نحو لا يكون ممكناً معه أن يضاف أي شيء جوهرى إليه ، معناه أن نسلم بأن المخلوق يمكن

أن يكون كاملاً وناجزاً: والواقع أنه إذا كانت الصورة تعطي الجوهر كاملاً ، فما ذلك لتثبته فيها ، وإنما لتتهيئه لاستقبال كمال آخر لا يمكنها هي نفسها أن تعطيه له ؛ فمن الممكن أن نتصور ، مثلاً ، أن النور ينضاف إلى جسم مكوّن من قبل ليحفز فيه الفاعلية ، وليكون له بمثابة صورة جوهرية جديدة . وبالروح نفسها صيغ الجواب الذي يعطيه لمسألة توليد الصورة : فنحن نذكر ولا بد فرضية أرسطو الشهيرة القائلة أن الموجود بالقوة لا يمكن أن يصير موجوداً بالفعل إلا بالمماسمة مع موجود بالفعل من قبل ؛ وهو ما يترتب عليه أن الصورة التي ستتولد في الموجود بالقوة ليست ماثلة فيه إطلاقاً ، وإنما ستتستخرج منه بتأثير الموجود بالفعل ؛ والحال أن هذه النظرية من شأنها أن تعطي الموجود بالفعل فعالية لا يمكن أن تكون له ؛ وهذه الفعالية سترتد إلى حدودها الصحيحة في حال التسليم مع القديس أوغسطينوس بأن الموجود بالقوة يحتوي على الأصول البذرية التي لا يزيد تأثير الموجود بالفعل على أن ييسر لها أسباب النماء والظهور .

واضحة هي للعيان إذن وحدة جميع هذه القضايا التي يقف المفكر الفرنسي سكاني في العديد منها موقف المعارضة من القديس توما ؛ فالكثرة ، والتركيب الكلي من زوج من الهيولى والصورة ، وتعدد الصور ، والأصول البذرية ، كل ذلك لا شأن له غير أن يجعل بحكم المحال عالماً طبيعياً يكون مستقلاً بذاته ويكون مبدأ تفسيره كامناً فيه . وهي قضايا تتفق أتم الاتفاق مع المطلب الثاني الذي يقضي بالاهتداء إلى آثار الإشعاع الإلهي في الخليقة : وهذه أصلاً محض مقايسة ، مثلها مثل المساواة التي تقوم بين نسبتيّن ، وليست شبيهاً حقيقياً كذاك الذي يكون بين الله والمثل ؛ ونموذج هذه المقايسة صورة الثالوث المقدس كما وجدها القديس أوغسطينوس في العلاقات بين القوى الثلاث للنفس البشرية ؛ لكن هذه المقايسة هي نفسها على درجات ، بدءاً بالظلال أو آثار الصفات الإلهية التي يجدها الراصد في أشياء الطبيعة وانتهاء بالصورة الحقيقية التي تدرك مباشرة ، في النفس البشرية ، شبيهاً ذاتي بالله . وبفعل النعمة

الخارقة للطبيعة ستتحول هذه الصورة التقايسية لدى المصطفين إلى تشابه حقيقي ، يتمثل بتأله النفس .

إن القديس بونافنتورا لا يحلل المعرفة العقلية ولا يتأول معطيات أرسطو والعرب حول هذا الموضوع لذاتها ، وإنما بالاضافة إلى تلك الحالة النهائية . فهو يقبل بالتمييز بين العقل الفاعل والعقل بالملكة ، لكنه يجعل من العقلين كليهما ، شيمته في ذلك شيمة الاسكندر الهالي وتوما الاكوييني ، ملكة من ملكات النفس ، ويتأبى أن يرى في العقل الفاعل ماهية متميزة وآخر عقول الافلاك : فنفي العقل الفاعل المفارق هو عنده مظهر من تلك الذهنية عينها التي صرفته عن القبول بوسيط ما بين الله والنفس . ثم أن العقل الفاعل ليس بالاضافة إلى العقل بالملكة كالعامل المحض بالاضافة إلى الجامد المحض ؛ فالعقل الفاعل يساعد فقط العقل بالملكة على القيام بعملية التجريد اللازمة لاستخلاص الصور المعقولة من انطباعات المخيلة ؛ لكن العقل بالملكة هو الذي يقوم بنفسه بالعملية وهو الذي يقدم للعقل الفاعل الصور التي يتأملها^(١١) . أخيراً ، فإن التجريد بدءاً من المحسوسات ليس عنده النمط الوحيد للمعرفة العقلية : فتجريبية أرسطو لا تصح إلا في معرفة العالم المحسوس ؛ أما متى دار الأمر حول المبادئ والفضائل الخلقية والله ، فإن طريقتنا في المعرفة تختلف اختلافاً بيناً ؛ صحيح أن معرفة المبادئ ، من مثل مبدأ عدم التناقض ، لا غنى لها عن صور محسوسة ؛ لكن « النور الطبيعي » الحاصل فينا يتيح لنا أن نكتسبها حالاً وبدون أي استدلال ؛ أما الفضائل الخلقية ، فإن المعرفة بها غير منوطة بأي صورة محسوسة وإنما بالميل الذي نستشعره في أنفسنا إلى الخير وبالمعرفة المباشرة بأن هذا الميل مستقيم ؛ ونعرف الله أخيراً بتأملنا في أنفسنا ، وذلك ما دمنا خلقنا على صورته . بكلمة واحدة ، وتحت اسم معرفة ذاتنا ومعرفة الله ، يسلم القديس بونافنتورا بمعرفة مباشرة لا تمر بدائرة المحسوس .

(١١) جلسون ، ص ٣٥٤ .

إذا شئنا الآن أن نبرهذه المعرفة وأن نتبين ما قوام حقيقتها ، فلن يكون أمامنا مناص من ردها كلها إلى الاشرار الالهي . وينطلق بوناڤنتورا من المبدأ الافلاطوني القديم (الذي عاد ابن سينا إلى الأخذ به) القائل إنه لا معرفة إلا حيثما يبلغ العقل إلى الوجود ، أي إلى ماهية ثابتة وهي هي . والحال أن البلوغ إلى الوجود ليس هو على وجه التعيين معاينة الله ولا رؤية المعاني والعقول الازلية في الله ؛ فمعنى الوجود أشبه بإطار نجاهد لتطبيقه على ماهيات ما هي بحاوية أصلاً لذلك المعنى ، ولا تحتل ، لهذا السبب ، ان تكون موضوعاً لعلم يقيني وتام ؛ بيد أن هذا المعنى لا يمكن أن يوجد إلا بفضل مثل تلك العقول الازلية ، التي لا نملكها ، فينا وتأثيرها فينا ؛ وهكذا تتحدد المعرفة الأكثر تواضعاً لا بحد ذاتها ، وإنما بصفتها صورة باهتة عن المعرفة التامة واليقينية المتحصلة لله بعقل ذاته .

تمثل فلسفة القديس بوناڤنتورا إذن نمطاً من التفكير ذا أهمية تاريخية كبرى . فهي تزح تحت سلطان ما يرى أنه هو الحقيقة الجوهرية : وهو أن للنفس مصيراً خارقاً للطبيعة ، سبيلنا إلى معرفته هو الوحي المسيحي . وفي بحثنا عن الحقائق الأخرى ، لا نملك ان نسلك مسلك من يجهل هذه الحقائق ، ولا مسلك من يحوز منهجاً قائماً بذاته لتمييز الحق من الخطأ : فجميع الحقائق تنتظم على العكس في سلك واحد بالاضافة إلى تلك الحقيقة الجوهرية . فلا سبيل إلى فهم الطبيعة والنفس إلا في تلفتهما نحو الله : الطبيعة كأثر من الصفات الالهية ، والنفس بوظيفتها الأساسية في الحب الذي يصلنا بالله .

على أنه من اليسير علينا أن نتبين أن مبدأ هذه الفلسفة ، وإن استوعبه مفكرون مسيحيون ، لا يمس ، من وجهة نظر تاريخية ، بأي صورة من الصور بالعقيدة القويمة المسيحية . فنحن نتعرف هنا المبدأ الافلاطوني المحدث القديم الذي رأى النور بمنأى عن أي تأثير مسيحي : فالموجود لا يكون في ملء ما هو عليه من وجود إلا بموجب الارتداد الذي

يديره نحو مبدئه الخاص الذي منه يتلقى فيوضه أو شعاعاته : وهذا مذهب سينبري خلفُ لبونافنتورا ، هو متى الاكواسبارتي (١٢٣٥ - ١٣٠٢) ، معلم اللاهوت في باريس ثم الرئيس العام للرهبانية في سنة ١٢٨٧ ، ليبين بمزيد من الجلاء تعارضه مع ارسطوطاليسية القديس توما الاكويني . ففي كتابه مسائل في المعرفة يندد بتجريبية « بعض الفلاسفة » ممن ينكرون أن يكون ثمة ضرورة لأي تأثير خاص للنور الالهي في المعرفة ويعززون كل معرفة الى الملكة الطبيعية للعقل الفاعل ، نافين بذلك سلطة « الفقيه الأول » ، القديس اوغسطينيوس . ويؤكد على العكس ان « كل ما يُعرف بيقين معرفة عقلية يُعرف في العقول الازلية وفي نور الحقيقة الأولى » . هذا الوفاء للافلاطونية نلقاه أيضاً لدى الفرنسيكاني يوحنا بكهام (نحو ١٢٢٠ - ١٢٩٢) الذي دَرَس ثم دُرِس في باريس وشغل منصب استاذ اللاهوت في جامعة أوكسفورد . وقوة هذه الحركة الافلاطونية - الاوغسطينية تهيء لنا أن نفهم الشروط التي تطورت فيها لحركة المناوئة ، الحركة الارسطوطاليسية ، لدى البرتوس الأكبر والقديس توما .

(٧)

القديس البرتوس الأكبر

كان اول المشائين المسيحيين الكبار الدومينيكانى البرتوس الأكبر (١٢٠٦ - ١٢٨٠) ، « الفقيه العالمى » ؛ ولم يكن البرتوس مجرد معلم لللاهوت دُرِس في باريس من ١٢٤٥ إلى ١٢٤٨ وترأس رهبانيته في كولونيا من ١٢٤٨ إلى ١٢٦٠ ومن ١٢٧٠ إلى وفاته ؛ فلئن وضع ابتداء من ١٢٥٠ شروحاً على جميع مؤلفات ارسطو المعروفة ، فإنه أضاف إليها مقالات من عنده في جميع المسائل التي تندرج في خطة ارسطو وان يكن هذا قد أغفلها (مثل كتاب في المعادن) ، واستلحقها بشرح لكتاب في العلل (الذي كان يعلم أنه منحول على ارسطو ويرى أنه من تقيمش داود اليهودي من كتابات

أرسطو وابن سينا) ؛ على أنه لم يقف عند هذا الحد ، بل ألف بنفسه مباحث في اللاهوت العقائدي مثل شرح الأحكام و الخلاصة في المخلوقات ، علاوة على كتابات تصوفية كشرح محاكي دونيسيوس ؛ أخيراً ، فإنه اضطلع بدور فعال كمنافع عن رهبانية الاخوة الوعاظ ضد تهجمات غليوم دي سانت - أمور في عام ١٢٥٦ ، وكنائب بابوي وواعظ الحملة الصليبية على المانيا (١٢٦٣) .

لقد أقبل البرتوس بفرح عظيم على موسوعة أرسطو يفوص على كنوزها ويحصيها ، بل يضيف إليها من عندياته ؛ على أن تنوع علمه وسعته معاً قد حجباً عن الانظار في كثرة من الاحيان افتقار فكره إلى الاتساق . ويبدو أن البرتوس استشعر ذلك ، فأدلى بتصريحات من هذا القبيل : « في جميع كتبي الفلسفية ، لم أقل قط شيئاً من عندي ، وإنما عرضت بأقصى ما تسنى لي من الأمانة آراء المشائين ؛... فان اتفق لي أن انتهيت إلى رأي خاص بي ، فسنفصح عنه ، ان شاء الله ، في كتبنا اللاهوتية لا في مباحثنا الفلسفية » (١٢) .

لذا قد يطيب للباحث أن يعارض البرتوس بالبرتوس ومشائيته بأوغوسطينيته . وقد يقنع البرتوس أحياناً بأن يزاوج بين الرأيين . ومن قبيل ذلك تنبيهه في الخلاصة اللاهوتية (١٣) الى أن للنفس مفهومين : المفهوم الارسطوطاليسي للنفس بوصفها صورة الجسم المتعضي ، والنظرية اللاهوتية التي يقبسها بوجه خاص من كتابات القديس أوغسطينوس : من جهة أولى وصف آلية الحياة العقلية والارادية ، ومن الجهة الثانية وصف الملكات المتناضدة بعضها فوق بعض والمُظْهَرَة للنفس في ارتقاء تدريجي من المعرفة الحسية الى الله : فلا شبه إطلاقاً بين الاحساس عند أرسطو ،

(١٢) نقلاً عن شتايدر : مذهب البرتوس في النفس DIE PSYCHOLOGIE DES
ALBERTUS ، ص ٢٩٥ .
(١٣) المقالة ١٢ ، المسألة ٧٣ .

وهو فعل مشترك بين الحاس والمحسوس ، وبين حسية أوغسطينوس الذي ربط النفس بالأرض وقضى عليها بأن تطلب النافع وتتحاشى الضار ؛ ومهما اعتقد البرتوس فلا صلة إطلاقاً بين التمييز الأوغسطيني بين العقل الأعلى الذي يوجهنا والعقل الأدنى الذي يعرفنا بالقانون الخلقي ، والتمييز المشائي بين العقل الفاعل والعقل بالملكة ؛ أخيراً ، فإن التمييز الجذري ، الذي سلّم به البرتوس ، بين الإرادة (PROAIRESIS أو ELECTIO) التي تتبع حكم ملكة الفهم لدى أرسطو وبين التصور اللاهوتي الصرف عن حرية الاختيار ، « خاصة العقل والإرادة التي بها يتم اختيار الخير ، إذا ما أعانتنا النعمة ، أو الشر إذا ما هجرتنا » . ولا شيء لدى أرسطو يناظر الـ SYNTERESIS ، أي « شرارة الضمير التي لا تنطفئ » ، على ما ذهب إليه القديس بيريونيوس ، في نفس آدم حتى بعد طرده من الفردوس » ، أعني القدرة على معرفة السنن الخلقية العليا « التي لا يتكلم عنها الفلاسفة لأنهم يقسمون ملكات النفس بحسب موضوعاتهم العامة ، بينما يعرف اللاهوتيون كيف يميزون بين القانون الإلهي والقانون البشري » . هكذا تتمم آراء « القديسين » في النفس منظوراً إليها بمعزل عن كل صلة بالعالم الحسي آراء الفيلسوف الذي لا يعرف النفس إلا في صلتها بالجسم .

بيد أن مذهب البرتوس ينم ، من مناحي أخرى ، عن ظهور عادات فكرية جديدة بالقياس إلى الاوغسطينية السائدة ؛ فالمستوى الذي يمكن أن يصل إليه العقل الفلسفي قد انخفض بنوع ما ؛ فلم يعد بيت القصيد ، كما كانت الحال لدى القديس أنسلم ، الاهتداء عن طريق العقل إلى أصول العقائد المنزلة من تجسد أو تثليث ؛ فهذه بنود إيمانية خالصة وكذلك ستبقى . إن العقل الفلسفي لا يملك أن يتقدم إلا من المعلولات إلى العلل ، وما هو أول في ميدان المعرفة هو الأخير في تسلسل الوجود ؛ وهذا معناه أننا لا نستطيع البلوغ إلى الله إلا عن طريق العالم الحسي ، بدليل كوسمولوجي يصعد من المعلول إلى العلة ، وليس بدليل انطولوجي . وصحيح أنه يمكننا

أن نخلص من تأمل العالم الى وجود الله، لكننا لا نستطيع حتى أن نعلم بيقين عقلي تام هل كان للعالم بداية في الزمن أم لا؛ فالبراهين التي نجدها لدى أرسطو على قدمه تكاد توازن الحجج المعاكسة ، وليس بغير الوحي من سبيل الى حسم المسألة .

ينزع ألبرتوس ، بصفة عامة، الى الفصل بين الحدود التي تبحث الاقلاطونية الاوغسطينية عن اتصال بينها وعن تسلسل . وهاكم بعض مظاهر هذا النزوع : فقد كان الاوغسطينيون في القرن الثالث عشر سلموا، تحت تأثير ابن جبرول الاقرب اليهم عهداً، بتركيب من هيولى وصورة في جميع الخلائق ، الروحية والجسمية منها على حد سواء : فالملاك والنفس، وكذلك الجسم ، مركبة من هيولى وصورة . وخلافاً لهذه النظرة ، ومجاراة لأرسطو في نظريته في العقل المحرك الذي هو فعل محض وفي النفس التي هي صورة ، أبى ألبرتوس التسليم بأن تكون الهيولى من مركبات الموجودات الروحية . وكان من نتيجة هذا الرفض أن تبدلت رؤيته للكون : فيما أن الصورة (وعلى سبيل المثال صورة الانسان) هي بحد ذاتها من الكليات، وبما أن مبدأ التقرد^(١٤) يكمن في الاعراض الصادرة عن الهيولى التي تنضاف الى الصورة، يلزم عن ذلك ان طبيعة الانسان الفردي، المركب من نفس وجسم، تكاد لا تمت بأي صلة مشتركة الى طبيعة الملاك : فنظراً الى ان الملائكة صور خالصة فمن المحتم ان تختلف فيما بينها كائنات ، لا كأفراد؛ وما من ملكة من الملكات التي تحمل اسماً واحداً تكون واحدة لدى الملاك وفي النفس البشرية ؛ فالنفس ، المرتبطة بالجسم ، لا تبلغ الى العقلي إلا بعملية تجريد بدءاً من الانطباعات الحسية ، بينما المعرفة لدى الملاك حدسية وبراء من الخطأ ومن جهد البحث ؛ والعقل الفاعل ، الحدسي لدى الملاك ، هو لدى الانسان محض وضوح غير متميز يستعير من الانطباعات الحسية جميع تمييزات الاجناس والانواع^(١٥) .

(١٤) او التشخص INDIVIDUATION .

(١٥) الخلاصة في المخلوقات . المقالة السادسة ، طبعة عام ١٦٥١ ، ك ١٩ ، ص ٧٧ - ١٨٢ .

هكذا نستشعر في كل مجال تقريباً انكسارات عميقة في الاتصالية الكلية : بل إن البرتوس يرفض التسليم بكل ما كان من شأنه ، في نظرية المعرفة العقلية لدى المشائين العرب ، أن يقرب الإنسان من الله : فالعقل الفاعل ، الذي كان عند ابن رشد العقل المحرك للفلك العاشر الحاوي بالفعل فيه المعقولات كافة ، والذي كان مشتركاً بالتالي بين البشر قاطبة ، يتم استبداله بعقل فاعل هو جزء من النفس البشرية : ومن ثم يكون عدد العقول الفاعلة بعدد النفوس : والعقل الفاعل عاطل أصلاً عن الصورة ولا وظيفة له غير أن يجرد الصور من الانطباعات الحسية الآتية من موضع آخر. وإذا ما أثر عقل مفارق أو ملائكي فينا ، كانت نتيجة هذا التأثير وحياً متميزاً أتم التمايز عن المعرفة الطبيعية^(١٦) .

نستطيع أن نفهم في هذه الشروط كيف أمكن لدراسة الطبيعة أن تثير اهتمام البرتوس ، وكيف بدأت العلوم تؤل لديه ، بفضل المبدأ القائل أن « التجربة وحدها تعطي اليقين » في مسائل علم الحيوان أو النبات أو المعدن ، إلى شيء آخر غير تلك التصانيف الخيالية أو الرمزية التقليدية في باب الحيوان .

إن الدومينيكانيين الألمان ، الذين أذاعوا في كولونيا مذاهب البوتوس ، وبالتحديد هوغ الستراسبورغي وأولريخ الستراسبورغي ، ما زالوا إلى يومنا هذا غير معروفين كما ينبغي : لكن يبدو مع ذلك أن أولريخ كان أقرب بكثير من معلمه إلى المشائية العربية ، وأنه كان الرائد الأول للحركة الصوفية التي ستفضي إلى المعلم أيكارت .

(٨)

القديس توما الاكويني

على أن تيار الافكار الذي اصطنعه البرتوس شق مجراه بقوة

(١٦) الخلاصة في الإنسان ، المسألة ٥٢ ، المادة ٢ .

وتوضحت معاملة منتهى الوضوح لدى توما الاكوييني ، «الفقيه الملائكي» ،
بوجه خاص. ولد في سنة ١٢٢٧ في قصر روكا - سيكا ، من أسرة كونتية
اكوينو، وصار دومينيكانياً منذ ١٢٤٣، وتلمذ على البرتوس الاكبر في
باريس من ١٢٤٥ الى ١٢٤٨، ثم في كولونيا؛ ومن ١٢٥٢ الى ١٢٥٩ التحق
من جديد بجامعة باريس ، حيث تخرج استاذاً في ١٢٥٧ ؛ ومن ١٢٥٩ الى
١٢٦٨ أقام في ايطاليا ، حيث اتصل بالدومينيكانى الضليع بالثقافة
الهيلينية غليوم الموربكي، وكلفه بترجمة بعض مؤلفات أرسطو مباشرة عن
النص اليوناني؛ ومن ١٢٦٨ الى ١٢٧٢ عُم في باريس ، حيث كان عليه أن
يذود عن نفسه هجمات أعداء الكهنة القانونيين ، وسيجر البراباني ،
والرشديين في كلية الفنون ، والاوغسطينيين الذين ما فتئوا يسعون الى
استصدار قرار بإدأنته ؛ وغادر باريس الى نابولي في ١٢٧٢ وحضره الاجل
في ١٢٧٤ وهو في طريقه الى مجمع ليين .

في أثناء مقامه الثاني في باريس (١٢٥٢ - ١٢٥٩) حرر، علاوة على
شرح لأحكام بطرس اللومباردي ، رسائله الثلاث : في الوجود والماهية ،
في الحقيقة، الرد على المنتهجين على عبادة الله وعباده (زمن شن
غليوم دي سانت أمور هجماته على رهبانيات الصدقة) . والى عهد مقامه في
ايطاليا وصلته بغليوم الموربكي (١٢٥٩ - ١٢٦٨) تعود شروحه : الشروح
على أرسطو (في العبارة، التحليلات الثانية ، السماع الطبيعي ، ما
بعد الطبيعة [١٢ مقالة] ، الاخلاق ، في النفس ، الآثار العلوية ، في
السماء من المقالة الاولى الى الثالثة، في الكون والفساد، السياسة من
المقالة الاولى الى الرابعة)، وشرح كتاب العلل (الذي اكتشف أنه هو
هو كتاب مبادئ الالهيات لأبروقلوس، وكان اضطلع بترجمته غليوم
الموربكي)، والشروح على مقالات بونثيوس اللاهوتية وعلى الاسماء
الالهية للارويباجي . وفي الفترة نفسها ، كتب الخلاصة في الرد على
الامم (١٢٥٩ - ١٢٦٠) ، وشرع في ١٢٦٥ بتحرير الخلاصة
اللاهوتية وواصل الكتابة فيها ، بدون أن ينجزها ، حتى عام ١٢٧٣ . وفي

اثناء مقامه الاخير في باريس كتب نصوصه السجالية : في وحدة العقل رداً على الرشددين ، ضد سيجردي بربان ، وفي كمال الحياة الروحية والرد على الخارجين على صراط الدين ضد خصوم رهبانيات الصدقة ، وفي ازلية العالم رداً على المتذمرين ضد خصوم المشائية . واخيراً كتب في فترات شتى من حياته وفي موضوعات مختلفة مسائل مختلف عليها ومسائل متفرقة ، وفيهما دُوِّن المناقشات الفعلية التي كان يتنطع لها شفهيّاً حول مسائل تطرح عليه في آجال ثابتة .

على الرغم من صفاء اسلوب القديس توما وشفافيته المنقطعة النظير ، فإن طرائقه الادبية مביّنة جداً لطرائق عصرنا الى حد يصعب معه علينا ان نفصل في ما اذا كان هناك مذهب توماوي متسق ، وما قوامه . فلسنا نجد لديه اثرّاً من ذلك الانفعال ومن تلك الحميا اللذين تمخضا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر عن تأليف جامعة تحفظ للفكر المعروض فيها اتصاليته ؛ فخلاصته اللاهوتية ، مثلاً ، لا تعدو ان تكون مجموعة من مسائل مستقلة في فصول ؛ وكل فصل يعرض لوجه المسألة : الاعتراضات عليها ، ثم الحجج التي تؤيدها ، ثم الرد على الاعتراضات ؛ فلا توقف ولا نظرة شاملة (خلا بعض الاستثناءات ، ومن أمثلتها المسألة الخامسة والثمانون ، الفصول ١ - ٣ ، من القسم الأول من الخلاصة) في هذه المناقشات التي يكاد يكون لا هادي لها غير الظهور على الخصم : فالجدل ، منظوراً اليه على انه فن نقاش ، صار هو السيد الكلي القدرة ؛ وقوامه تصنيف الحجج اكثر منه ابتكارها .

(٩)

القديس توما (تتمة) : العقل والايمان

ان يكن كذلك هو واقع الحال ، وان يكن الفيلسوف او اللاهوتي لا يرى من حرج في مثل ذلك العرض الجزأ والمقطع الأوصال ، فهذا لأنه يرى

أن دوره ليس لا القيام بالتركيب ، ما دام التركيب قد تم من قبل ، ولا اكتشاف الحقيقة ، ما دامت الحقيقة قد اكتشفت من قبل . وعمل القديس توما يفترض تركيبين أكبرين يسلم بهما كما هما تسليماً باعتبارهما مقدمتين لا غنى عنهما لما ستخطه يراعيته : من جهة أولى تنظيم حقائق الدين ، كما يتمثل لدى أساتذة الاحكام في القرن الثاني عشر ، ومن الجهة الثانية تركيب ارسطو الفلسفي . ويتقيد القديس توما في جزء من كتاباته ، وعلى الاخص في الخلاصات ، بإيقاع موسوعات الاحكام المتفرع بدوره ، في نهاية المطاف ، من ايقاع الفلسفة الافلاطونية المحدثة : وهكذا تبحث الخلاصة في الرد على الاسم في الله أولاً ، ثم في تسلسل الخلائق المنبثقة عنه ، ثم في مصير الانسان ورجوعه الى الله في الحياة الابدية . وفي جزء آخر من مؤلفاته يحلل نصوص ارسطو ويشرحها .

ومن جهة أخرى ، فإن الصلة التي يعقدها بين هذين التركيبين ، التركيب اللاهوتي للحقائق المنزلة والتركيب الفلسفي للحقائق التي يمكن للعقل النفاذ الى كنهها ، تدع لفكره أن يحافظ على قدر اكبر بكثير من الطمأنينة والرضى عن النفس ، وعلى قدر اقل بكثير من النهم الى البحث والولع به مما لدى القديس أنسلم أو ابيلارمثلاً : فعلى حين أن العلاقة بين العقل والايمان لدى هذين الاخيرين كانت محددة ، إذا اجترأنا على القول ، تحديداً دينامياً ، إذ كانت حقائق الايمان تطرح نفسها على العقل كحقائق تطالب بنفاذه الى كنهها في تقدم لا حدود له ، نرى تلك العلاقة عينها محددة لدى القديس توما تحديداً سكونياً : فثمة حقائق فلسفية متاحة للعقل البشري ؛ وثمة حقائق ايمانية تجاوز قدرته ؛ وليس لأي تقدم ان يتأدى من هذه الى تلك أو بالعكس . ولئن بقي الاستدلال في مضمار الايمان ممكناً مع ذلك ، فإنما لأن قوام الاستدلال كله استنباط النتائج من حقائق الايمان المنزلة منزلة المقدمات ، بدون أية محاولة للبرهان على هذه الحقائق عينها : فعلى هذا النحو يمكن البرهان على ضرورة النعمة الالهية بحجة أنه لولاهما لكان مصير الانسان الخارق للطبيعة بحكم المستحيل ؛

ولكن لا مندوحة أولاً عن ان يتكشف لنا وجود هذا المصير الخارق للطبيعة بالوحي .

من الأهمية بمكان هنا أن نلاحظ أن هذا التصور السكوني المحض لا يقبسه القديس توما البتة من الماثور اللاهوتي ، بل يشتقه من نظرية في المعرفة مأخوذة بتمامها عن أرسطو : « لا يمكن للعقل البشري أن يبلغ ، بملكته الفطرية ، الى إدراك جوهر الله بالذات ، لأن معرفة عقلنا تبدأ ، بمقتضى نمط الحياة الحاضرة ، بالحس ؛ ولهذا فإن ما لا يقع تحت الحواس لا يمكن أن يدرك من قبل العقل البشري ، إلا إذا جرى استنباطه بدءاً من الحواس . والحال أن المحسوسات لا يمكن أن تقود عقلنا الى أن يرى فيها كنه الجوهر الالهي ، لأنها لا تعدو أن تكون معلولات لا تضاهي شرف العلة » (١٧) . هكذا تُرْفَع تجريبية أرسطو سياجاً دون أي محاولة للتطفل من قبل عقل قد يحلوه أن يستكنه الأسرار ؛ وعلى هذا لا تعود المحسوسات ، شأنها لدى بوناغنتورا ، علامات برسم التأويل لاستشفاف الحضور الالهي فيها ، وإنما محض معلومات تعود بنا الإدراج ، عبر استدلال شاق ، الى علة لا ندركها في ذاتها ، وإنما في علائقها بمعلوماتها .

أخيراً ، ان مبدأ هذا التصور للعلاقات بين العقل والايمان بالذات يلغي واحداً من أقوى محركات الفكر الفلسفي في القرون السالفة ؛ نقصد تلك التناقضات بين العقل والايمان التي تتمخض ، في محاولة للمواءمة بينهما ، عن مجهود نحو الرفاق هو للفكر الفلسفي بمثابة المولد . فالقديس توما ينطلق من هذا المبدأ الذي ينص على أن الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة ؛ مما يلزم عنه أنه ما من حقيقة من حقائق الايمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل ، أو بالعكس . ولكن بما أن العقل البشري هزيل موهن ، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة ، اذا قيس الى عقل ملاك من الملائكة ، أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس الى عقل ذلك الفيلسوف عينه ، يلزم عن ذلك أنه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق

(١٧) الخلاصة في الرد على الامم ، ك ١ ، ف ٢ :

العقل وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الايمان ، فلنا ان نكون على ثقة أن حقيقة العقل المزعومة تلك إن هي إلا خطأ وضلال ، وحسبنا ان نتأني في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبها . تبقى الفلسفة اذن خادماً الايمان ، لا لان الايمان يستنجد بها لينير ذاته وليفهم نفسه ، ولا لأنه ينسج لحمه إثباتاته من سدى البراهين العقلية (فالفلسفة مستقلة اتم الاستقلال بذاتها من حيث هي نهج في المعرفة) ، وانما لان اللاهوت يسيطر عليها ويسودها بإعلانه عن عجزها عن إثبات أي شيء مناقض للايمان . وتسلسل هرمي من هذا القبيل يبطل بطبيعة الحال جدوى أي مجهود للملاءمة المتبادلة ؛ ولا داعي من حيث المبدأ للخشية من نشوب أي نزاع حقيقي لا بين العقل والايمان ، ولا بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية التي تحدد للأولى من الاعلى ومن الخارج شروطها وحدود عملها .

(١٠)

القديس توما (تمة) : نظرية المعرفة

على أنه لا بد ان يكون الامر واضحاً لنا : فإن ما بين النظرية التوماوية في العلاقات بين العقل والايمان والنظرية التوماوية في الوجود تعارضاً ، أو في أدنى الاحوال تبايناً قميناً بتفسير تطور الفلسفة . فالانقطاع تام بين نمط المعرفة بالعقل ونمط المعرفة بالوحي ؛ فالنمط الاول غير مؤهل إطلاقاً ليرقى بنا الى الثاني أو حتى ليجعلنا نصبو اليه ؛ وبالمقابل ، إن في الوجود بالذات ، في الواقع ، كما علم الافلاطونيون المحدثون منذ عهد بعيد وكما لا يزال القديس توما يعتقد به ، اتصالاً تاماً بحيث ينتفي أي انقطاع وحتى أي انفصال على صعيد الواقع بين المظاهر التي يكشف لنا عنها العقل من هذا الواقع ، وبين الوجود الذي نتعرفه بالوحي ، أو الوجود الذي يكون بلوغنا اليه بمعرفة الملائكة وبالمعاينة الالهية . والحال أنه ما دامت المعرفة ، مهما يكن

من اتضاعها ، تبلغ دفعة واحدة الى الوجود بالذات وما دام الوجود كله من قِدة واحدة ، فمن المحال ألا يكون ثمة واصل مشترك بين حقائق العقل وحقائق الايمان ، أي الا يكون ثمة وجود لحقائق (مثل وجود الله) قابلة لأن يبرهن عليها عقلياً ولأن يوحى بها على حد سواء .

ان هذه التأملات المجردة يمكن أن تتوضح تاريخياً على النحو التالي : فمعروف مدى التضاد بين إلهيات أرسطو وإلهيات الافلاطونيين المحدثين : فأرسطو يتعقل الله بصفته المحرك الأول للعالم المحسوس ؛ وهو يتعقله أصلاً بهذه الصفة ببرهنة عقلية ، وبالاتماد على المبادئ المشتركة بين علمه الطبيعي وعلمه الميتافيزيقي ؛ فبرهان وجود الله مشتق من تطبيق المبدأ الموجه لكل تصوره عن العالم : أسبقية الفعل على القوة ؛ ومن ثم ، ان معرفة الله كمحرك أول أو فعل محض هي معرفة عقلية مثلها في ذلك مثل أية معرفة طبيعية أخرى . أما الالهيات الافلاطونية المحدثة فلا تنطلق من المحسوسات ، وانما تضع نفسها أولاً على صعيد وجود معقول ، تريد ان تتعقله بحدس خاص ، وتطلق على هذا الحدس اسماً مختلفاً تبعاً لدرجة السمو الذي يرقى اليه في إدراك الوجود الالهي . أرسطو يتعقل الله إذن على أنه كمال التفسير العقلي للكون ؛ وذلك ما يستطيع البلوغ اليه منه عقل تستترقه المعطيات الحسية ؛ على أنه لا يملك ان يمضي الى أبعد من ذلك .

وهذا مع أنه ليس محالاً عليه ان يفعل ما دامت المعرفة ، كما تقدم بيان ذلك ، تبلغ الى الوجود بالذات . والنظرية التوماوية في المعرفة يمكن النظر اليها من زاويتين . فهي في أحد مظاهرها كلية ، وتطال جميع كيفيات المعرفة كائنة ما كانت ، وتعين شروط كل معرفة ؛ وفي مظهرها الآخر تقدية ، وتعين حدود المعرفة البشرية وشروطها الخاصة . في مظهرها الاول تستلهم صيغة لأرسطو كان افلوطين وأبروقلوس (في مبادئ الالهيات الذي هو هو كتاب في العلل) قد أسهبوا في شرحها وأفاضوا : « النفس هي بمعنى ما الاشياء طراً » ؛ هي بمعنى ما الاشياء المحسوسة ، التي تدركها

بالحواس ، وذلك ما دام الاحساس ، وهو فعل مشترك بين الحاس والمحسوس ، يطبع في النفس صورة الاشياء ، بدون هيولاما ، وانما مع جميع الاعراض التي تفردها : ومن جهة أخرى ، إن العقل بالفعل هو هو الشيء عينه الذي يتعقله ، فلا فرق بين العلم والشيء المعلوم . والمعرفة ، سواء في حال المعرفة الحسية أو المعاينة الالهية ، حضور معين ، يتعذر تحليله ، للموضوع المعروف في الذات العارفة . ومن ثم ليست المعرفة ، كما يقال في كثرة من الاحيان عن خطأ ، مماثلة . انما ينبغي القول فقط (وذلك هو المظهر الثاني) إنه بفضل المبدأ التالي : «المعروف حاصل في العارف وفق حال العارف» يمكن أن تقوم حالات تكون فيها المماثلة ، أي العملية التي بها يُجعل المعروف مشابهاً للعارف ، شرطاً مسبقاً للمعرفة ؛ فمثلاً ، حينما يكون الذات والموضوع مختلفين اختلاف النفس والشيء المحسوس ، لا يمكن أن تتم المعرفة العقلية إلا بوساطة «صورة» ، هي في آن معاً صورة خاصة للعقل وخيال أو شَبَّه للشيء المتعقل ؛ وتلك هي «الصورة الباطنة» التي بها يبدأ العقل ، المتعقل للشيء ، عملية التي ينهيها بالحد أو «الصورة البائنة» . ولكن ما من عملية من هذا القبيل بذات نفع في المعاينة الطوباوية أو في معرفة الله بماهيته الخاصة ؛ إنها لا تحد إذن كل معرفة ؛ فالمعرفة ، اذا أخذناها على عمومها ، هي بالأولى حضور مباشر للموجود (١٨) .

(١١)

القديس توما (تتمة) :

براهين وجود الله

لكن يلزم عن حدود المعرفة البشرية أن دوائر الوجود التي يمكن

(١٨) انظر بصدد هذه النقطة الخاصة توكيدك : حواش في الشرح التوملاوي ، في ملفات الفلسفة ARCHIVES DE PHILOSOPHIE ، ١٤ ، ١٤ .

العقل ان يبلغ اليها لا تتخطى الحدود التي رسمها أرسطو ، اي العالم الطبيعي المختتم بثنولوجيا تعتبر ان الله هو المحرك الاول : فمن الخطأ الاعتقاد بأنه في الامكان معرفة وجود الله مباشرة وبالبداية ، بدون المرور بالعالم الحسي ، ومن الخطأ كذلك الاعتقاد بأنه لا سبيل الى البلوغ اليه إلا بالايمان ! وهذان الخطآن ، على تعاكسهما ، يصدران عن مبدأ واحد : وهو بدوره مبدأ خاطيء يزعم اننا لا نستطيع ان نتكلم عن وجود الله إلا إذا عرفنا أولاً ماهيته . فبعضهم يقول (ومنهم القديس أنسلم) إنه ما دام اسم الله يدل على موجود لا نستطيع ان نتصور ما هو اعظم منه ، يلزم عن ذلك أن الله موجود . وهؤلاء ايضاً هم الذين يقولون إنه لما كان وجود الله هو هو ماهيته ، فإن وضع ماهية الله معناه وضعه موجوداً . لكن بعضهم الآخر تأخذ الريبة في قوى العقل ، ويرى أنه لا سبيل الى البلوغ لا الى ماهية الله ولا حتى الى دلالة اسم الله ، ويخلص من ذلك الى ان كل برهنة على وجوده مستحيلة .

ان الثانين على حق في ما ينقونه : فعقلنا اضعف من ان يدرك في كمال الله وعظمته علة وجوده : لكنهم اذا ما استنتجوا من ذلك ان وجوده لا يحتمل البرهان ، فإنما ذلك لانهم يجهلون ان هناك نوعين من البرهان : البرهان اللمي PROPTER QUID الذي يتخذ الماهية حداً اوسط ويمضي من الماهية الى صفاتها ، او من العلة الى المعلول ، والبرهان الإني QUIA الذي يمضي من المعلول الى العلة ويستطيع ان يعين العلة بنتيجتها^(١٩) . والحال ان القديس توما يرى ، لا في ما يتصل بوجود الله فحسب ، وانما بصفة عامة مطلقة ، ان البرهان اللمي ليس في متناول الانسان . واننا لنذكر ان إحدى صعوبات نظرية أرسطو كانت تتمثل في استحالة استكشاف نهج عقلي للوصول الى ماهية الموجودات : ولا أحد يدرك ، اكثر من القديس توما ، هذه الثغرة في المشائية، حتى إنه لجعلها ثغرة في العقل

(١٩) الخلاصة في الرد على الامم ، ك ١ ، ف ١٢ .

البشري نفسه : «إن الفصول الجهرية مجهولة منا حتى في الحسوسات ؛ ولهذا تكون الإشارة إليها بفصول عرضية تتأتى من الفصول الجهرية ، مثلما يُدل على العلة بمعلولها ؛ ومثال ذلك أن نضع « ذو قائمتين » فصلاً لـ « الإنسان » .

ان نوع البرهان الذي يتقدم من المعلول الى العلة ، من العرض الى الماهية ، وهو البرهان الذي يتيح لنا أن نضع وجود الشيء بدون أن نعرف مقدماً طبيعة هذا الشيء وبدون أن نعلم عنه شيئاً سوى أنه أنتج المعلول الذي أوصلنا اليه ، هو الميدان الطبيعي للعقل البشري في مباحثه واستقصاءاته كافة ؛ والسبل الخمسة التي تتأدى بنا الى وضع وجود الله لا تفترض أي كيفية خاصة في المعرفة ، بل كل شأنها أنها تطبق على هذه المسألة طرائق الاستدلال العادية تماماً .

الدليل الاول مقتبس من المقالة الثامنة من السماع الطبيعي لارسطو : «كل محرك محرك بآخر ؛ وهذا المحرك هو بدوره إما محرك وإما غير محرك ؛ فان لم يكن محركاً ، نكن قد وصلنا الى مبتغانا ، أي الى محرك أول غير متحرك ، وهو ما نسميه الله ؛ وان يكن محركاً ، فهو محرك بآخر ، ومن الواجب عندئذ إما متابعة السلسلة الى ما لا نهاية (وهذا محال) وإما الانتهاء الى محرك غير متحرك » .

الدليل الثاني مقتبس من المقالة الثانية من ما بعد الطبيعة : «في جميع العلل الفاعلية المنتظمة ، يكون الحد الأول علة الاوسط ، والاوسط علة الاخير ، سواء أكان هناك حد اوسط واحد أم أكثر ، فإن حُذفت العلة حُذفت ايضاً ماتقوم له مقام العلة ؛ وعليه ، ان حذف الحد الاول ، فلن يكون في إمكان الحد الاوسط ان يكون علة . لكن اذا تابعنا السلسلة الى ما لا نهاية في العلل الفاعلية ، فلن تكون أية علة هي الاولى ؛ ومن ثم فإن جميع العلل الأخرى ، وهي الحدود الوسطى ، ستحذف ، وهذا كما هو ظاهر للعيان خُلف ؛ انن لا من مندوحة عن وضع علة أولى فاعلية هي الله » .

الدليل الثالث ينطلق من التجربة التي نتحصل لنا بحدوث الموجودات وفسادها ؛ فمن كونها قابلة للفساد نستنتج أنها ممكنة الوجود ليس إلا ، أي أنه كان هناك حين خُرج فيه بها الى الوجود من قبل موجود سابق في الوجود عليها . ولكن لو كانت جميع الموجودات ممكنة الوجود ليس إلا ، للزم أنه كان هناك حين ما كان فيه أي موجود موجوداً ؛ لكن سيكون من المحال في هذه الحال أن يشرع أي منها بالوجود ، ومن ثم لن يكون هناك وجود لشيء ، وهذا كما هو ظاهر للعيان خلف . لا بد إذن من وضع موجود واجب الوجود بذاته ، نسميه الله .

الدليل الرابع يكرر الاستعانة بالمقالة الثانية من ما بعد الطبيعة . فإنه في مقدورنا أن نقارن بين اثباتين من وجهة نظر حقيتهما ، وأن نبين أن أحدهما أكثر حقية وثانيهما أقل حقية : وهي مقارنة ليست بممكنة إلا بالإحالة الى حق مطلق أو موجود مطلق هو الله .

الدليل الخامس مأخوذ عن يوحنا الدمشقي وعن ابن رشد من المقالة الثانية من السماع الطبيعي : « من المحال أن تتوافق أشياء متناقضة ومتنافرة في نظام واحد ، إلا إذا ساسها موجود يحبو كل شيء بنزوعه الى غاية محددة : والحال أننا نشاهد في العالم أشياء من طبيعة متباينة تتوافق في نظام واحد ، وذلك لا نادراً بل غالباً ؛ لا بد إذن من موجود ، يتدبيره يساس العالم ؛ وهو من نسميه الله » (٣٠) .

إن جميع هذه الأدلة تنطوي على حرص ظاهر على عدم التوسل بأي عاطفة دينية ، وعلى عدم الاحتجاج بأي توق من قبل النفس الى الله ، وعلى عدم التذرع بأي وجه من وجوه صلة الانسان الخاصة بالله في مصيره الخارق للطبيعة : فلا شيء سوى المعاني الفنية للعلم الطبيعي الأرسطوطاليسي ؛ ومن ثم وجد بين النقاد في زمن مبكر من يتساءل عما اذا

(٢٠) الخلاصة في الرد على الام ، ك ١ ، ف ١٢ : الخلاصة اللاهوتية ، ك ١ ، المسألة ٢ ، الفصل ٣ .

لم تكن قيمة هذه الأدلة منوطة بقيمة طبيعيات أرسطو ؛ ولعل نقداً من هذا العيبيل هو ما يشير اليه القديس توما في الخلاصة في الرد على الأمم^(٢١) : « اعتباران يطعنان في ما يبدو في صحة هذه الأدلة : أولهما أن هذه الأدلة تنطلق من افتراض أزلية العالم ، وهو افتراض يفترض فيه لدى الكنايسة أنه خاطئ ...؛ وثانيهما أن الفرض الذي تقوم عليه هذه البرهات هو أن المحرك الأول ، وأعني الجرم السماوي ، محرك من تلقاء ذاته : مما يلزم عنه أنه ذو حياة ، وهذا ما لا يسلم به كثيرون » . أزلية العالم بكل ما تستتبعه (عالم بلا تاريخ ، وبالتالي بلا فداء وبلا نجاز) ، وحيوية السماء مع كل مزالق التنجيم : في لقاء هذه الأخطاء إذن كان يمكن للعقل أن يصل الى البرهان على وجود الله ؟

(١٢)

القديس توما (تنمة) : التأويل المسيحي لأرسطو

هذا النقد ، سواء أكان له ما يسوغه أم لا ، حقيق بأن يجعلنا نفهم وضع القديس توما الخاص في أنظار معاصريه والمشكلات التي كانت تطرح نفسها عليه . فقد كان مبتغاه أن يستخرج من الفلسفة المشائية فلسفة قائمة بذاتها حقاً ومستقلة عن العقيدة وإن تكن متوافقة معها . والحال أن الكون الأرسطوطاليسي كان يشتمل على سمات لا تبدو قابلة في يسر للتوفيق مع المعتقد المسيحي : فمن الجهة الأولى ، إله هو مجرد محرك للأفلاك ومولد لهذه الحركة في هيولى ذات وجود مستقل عنه ؛ ومن الجهة الثانية ، إله كلي القدرة ، خالق لعالم بدأ في الزمن ولا مناص من أن ينتهي .

(٢١) بصلد الحجتين الأولى والثانية ، انظر ك ١ ، ف ١٣ .

هذا التضاد عينه يطالعنا في تصور الخلائق الروحية ، من عقول مفارقة أو نفوس . فالعقول المفارقة لدى أرسطو ، كما شرحه العرب ، هي محرّكة الأفلاك السماوية ، وهذه العقول هي من طبيعة الله العلي نفسها ولها وظيفته نفسها ، بحيث يعز على المرء فهم تبعيتها له ؛ أما في الكون المسيحي فالملائكة خلائق تحتمل السقوط .

والنفوس أيضاً تختلف هذا الاختلاف البين : فالنفس لدى أرسطو هي صورة الجسم المتعزي ومبدأ الوظائف البيولوجية ؛ وليس لها من فردية إلا بهذه الاضافة الى جسمها ، الذي هو هيولها . أما في القصة المسيحية فالنفس فرد مخلوق ، تام بذاته ، حامل لمصير خارق للطبيعة ، ويمكن أن يوجد ، من الموت الى البعث ، خارج الجسم .

يلزم في الظاهر عن التصور الارسطوطاليسي للنفس بوصفها صورة الجسم أن النفس تفنى بفناء الجسم ؛ ويظهر أيضاً أن النفس ، إذا كانت لها معرفة مستقلة عن الموضوعات الحسية والاعضاء البدنية ، وتلكم هي بالفعل المعرفة العقلية ، فإنما عن طريق عقل لا يمت بأي صلة الى الجسم ، ومقامه تحت النفس اللامنفعة ، وهو من قسمة البشر جميعاً على السواء . وأزلية هذا العقل اللاشخصي مغايرة تماماً للخلود الشخصي وتتلاشى معها هباء فكرة مصيره الخارق للطبيعة .

هذا التضاد عينه يطالعنا في الأخلاق . فالاستحقاق لدى أرسطو يرتكز الى فضائل هي بمثابة مكتسبات إرادية تقيد من المعين الطبيعي المتمثل بالطبع أو الخلق وتتنامى بفضل جهود الانسان المدنية وعلائقه السياسية أو الاجتماعية بأعضاء المدينة . أما المثل الأعلى للروحانية المسيحية فهو على العكس تجريد الانسان وعزله ليتسنى للنفس ، وقد تعمّرت ، أن تستقبل شعاع النعمة الالهية .

إزاء هذه التصادرات التي لا سبيل الى نكرانها ، أبرز خصوم القديس توما الخلافات المذهبية : وكانت كل خطة القديس توما أن يحول جميع هذه الخلافات المذهبية الى خلاف أساسي ونهائي ، ولكنه مقبول من

كل مؤمن ، خلاف في المنهج . « إن الفلسفة البشرية تنظر الى المخلوقات من حيث هي هذه المخلوقات أو تلك ، ومن هنا كانت أقسام الفلسفة بالتناظر مع أجناس الأشياء ؛ لكن الإيمان المسيحي ينظر إليها لا من حيث هي هذه المخلوقات أو تلك ، فهو مثلاً ينظر الى النار لا من حيث هي نار ، وإنما من حيث أنها تمثل السمو الالهي وتتبع بنوع ما لتدبير الله نفسه ... إن الفلسفة تنظر في المخلوقات ما هو لائق بها بحسب طبيعتها الخاصة ، وعلى سبيل المثال الحركة نحو الأعلى في النار ؛ أما المؤمن فينظر في المخلوقات ما هو لائق بها من حيث أن مرجعها الى الله ، وعلى سبيل المثال كونها مخلوقة من قبله ، وكونها خاضعة له ، وأشياء من هذا القبيل » (٢٢) .

لنر الآن كيف طبق القديس توما هذه الخطة في المسائل الأربع التي تقدمت الإشارة إليها . أولاً من الله المحرك الى الله الخالق : فالطبيعيات الأرسطوطاليسية بما هي كذلك لا ترى بصفة عامة سوى علل محددة تحدث معلولات محددة ؛ ولهذا لا تقر إلا بعوامل قادرة ، بعملها ، على أن تستخرج من هيولى خارجية وسابقة على هذا العمل الموجود الكامن فيها بالقوة ؛ وهذه العوامل تحدث فقط تغييراً أو حركة ، أي الانتقال من موجود بالقوة ، غير متعين ، الى موجود بالفعل ومتعين ؛ أخيراً ، إن عملها ليس فورياً ، بل لا بد أن يجري في الزمن . والحال أن المفروض بجميع « الأدلة » أن تتأدى بنا ، بحسب تصور القديس توما ، الى الخلوص الى علة كلية ، أي الى عامل لا تعدو الأشياء طراً ، كائنة ما كانت ، أن تكون على السواء معلولات له ، إذن علة وجود ، علة تحدث من العدم وتعمل فعلها حالاً . وهذه نقطة بالغة الأهمية ، لكنها تفترض تأويلاً جديداً لفكر أرسطو : فـ « الدليل الأول » ، كما يطالعنا به السماع الطبيعي ، هو بالفعل حل لمشكلة الحركة الدائرية للأفلاك السماوية : فالمحرك الساكن

(٢٢) الخلاصة في الرد على الأمم ، ك ٢ ، ف ٤ .

يبقى إذن علة بالمعنى المحدد أعلاه ، أي علة تخرج بالحركة الدائرية المحتواة في هبولى الأفلاك من القوة الى الفعل . والحال أن كل ذكر للأفلاك السماوية اختفى من البرهان التوماوي ؛ والقديس توما يقدم هذا البرهان على نحو يتبدى معه المحرك الأول على أنه علة مؤدّة او علة خلاقة CAUSA ESSENDI ؛ فهو يؤكد (الرد على الأمم ، ك ٢ ، ف ٦) أن الأفلاك التي يحركها المحرك الأول هي علة كون للأشياء في ما دون فلك القمر ، مما يثبت أن المحرك الأول هو علة وجود . وبالاستناد الى هذا التأويل يستطيع القديس توما أن يتقبل الاعتراضات في هدوء وطمأنينة . فثمة من يقول إن هذا الدليل تلزم عنه أزلية العالم ؛ وذلك لأن المحرك الأول هو بالفعل دوماً ولا بد أن يولّد أزلاً أبداً حركات الأفلاك . لكن الاعتراض يتبدد عنفوانه كله متى ما لاحظنا أولاً أن أزلية العالم لا يلزم عنها استقلال العالم ونفي خلقه ؛ فحسبنا أن نتصور ، فعل ابن سينا من قبل ، أن الله خلق العالم منذ الأزل ؛ إذن سواء أكان العالم قديماً أم حادثاً في الزمن ، فإنه يبقى معلولاً ومخلوقاً من معلولات الله ومخلوقاته . ثم إن الحجج التي تقدم بها أرسطو في تأييد دعوى قدم العالم ليست بمقنعة على ما يرى القديس توما ؛ فإن يكون الله محركاً للعالم فإنما ذلك بالاضافة الى مخلوقاته ولا يدخل بالضرورة في ماهيته . وفي هذا الموضوع لا يملك العقل أن يخلص لا الى الايجاب ولا الى السلب ؛ والمخرج الذي يبقى أمامه أن يوكل الامر الى الايمان الذي يكشف لنا في يقين أن العالم مخلوق في الزمن . أما فيما يتصل بالدليل الثاني ، فهو يأخذ بالعلة الفاعلية ، لا بمعناها البسيط كعلة محرّكة ، كما هي الحال عموماً لدى أرسطو ، بل بمعنى العلة التي « تضفي بمعلولاتها الى الوجود » ؛ وإنما على هذا النحو يمكن لهذا الدليل أن يتأدى به الى علة خلاقة .

إذا أتينا الآن الى الدليل الثالث وجدنا أن ما ينطوي عليه من نظري في الواجب الوجود والممكن الوجود ، وفي الماهية والوجود ، غريب تماماً عن روح أرسطو ، وهو الذي يتيح له ، كما سنرى ، أن يخلص الى علة كلية .

وبالفعل ، من المحال أن نجد لدى أرسطو أصل مشكلة التمييز بين الوجود والماهية . صحيح أن أرسطو يوصي بالبحث في ما إذا كان الموجود موجوداً قبل البحث في ماهيته ؛ إذ أن ماهية الموجود غير الموجود عدم : فماهية التيس - الوعل عدم ، إن لم يكن لهذا الحيوان الخرافي من وجود . والحال أن الكيفية التي يضح بها العرب ، ومن بعدهم القديس توما ، مسألة علاقات الماهية بالوجود ، لا تمثل متابعة لتوجيهات أرسطو أو توسيعاً لها ، بل تقف بالعكس على طرفي نقيض منها : فليس بيت القصيد البحث في ما إذا كان الشيء موجوداً قبل تعيين ماهيته ، بل على العكس معرفة ما إذا كان من الممكن أن يكون للماهية معنى محدد قبل كل بحث في الوجود ، وعلى حد مصطلح القديس توما معرفة ما إذا كانت الماهية مباينة فعلاً للوجود . والحال أن هذه المسألة ، المجردة والفنية المحضة في الظاهر ، ترتبط ضمناً بشاغل لاهوتي : فالقول بأن وجود الشيء هو هو ماهيته معناه القول بأنه موجود بذاته ، وأنه واجب الوجود ؛ وفي هذا إقرار له بامتياز لا يعود إلى غير الله : فليس لسائر الموجودات الأخرى غير أن تكون ممكنة الوجود ليس إلا ؛ فوجودها يأتيها من شيء آخر ؛ والماهية نفسها ليست إلا ممكنة الوجود ، ومن الممكن تعقلها بدون وجودها ، خلا حال واحدة هي بالتحديد حال الموجود الفريد الذي ماهيته أن يكون موجوداً . على أن الوجود ليس مضافاً على الماهية على سبيل العرض ؛ وإنما هو بالأحرى إتمام للقدرة التي بها تتقوم الماهية . بيت القصيد إذن القول بهوة فاغرة بين الماهية والوجود ، وهي هوة لو نفيت لأبطلت جدوى وجود الله ؛ وهذه كما نرى روح مناوئة كلياً لروح أرسطو الذي كان ابن رشد أكثر وفاء له حينما قال إنه ليس بين الماهية والوجود سوى فارق في الاعتبار العقلي : فمن الممكن دوماً ، على حد قوله ، تعقل الماهية بدون تصورها موجودة ؛ لكن ماهية لا يكون لها من وجود فعلي هي شيء خيالي تماماً . أما إذا وضعنا على العكس من ذلك أن واجب الوجود هو فقط الموجود الذي ماهيته أن يكون موجوداً ، فنكون قد جعلنا في أصل الأشياء طراً الصورة الأكثر كلية والأكثر عالمية من

كل صورة سواها ، الصورة التي لن تعدو جميع الأشياء التي تحوز الوجود أن تكون مشاركات ومعلولات لها .

يفضي الدليل الرابع الى النتيجة عينها : وبالفعل ، إنه لمن المسلم به أن كل شيء يفعل فعله ويؤتي مفعوله تبعاً لما يكون عليه وهو بالفعل ؛ والحال أن الدليل الرابع يتأدى بنا الى موجود يتعين عليه ، بما أنه هو الموجود بالفعل ، أن يكون كلياً لسائر الموجودات الأخرى علة وجودها . وأخيراً ، يقودنا الدليل الخامس الى طلب علة تكون مביئة للعلل الطبيعية الجزئية .

واضح للعيان إذن عن أي طريق غير مباشر حل الله الخالق والمفارق محل المحرك الأول ، نزولاً عند أمر إيمان كان يقتضي أن يهتدي العقل الى أدلة .

ومهما بدت المسألة فارغة في نظر قارئ معاصر ، فإن نظرية الملائكة كانت حجر عثرة جسيم الخطورة أمام الأرسطوطاليسية التوماوية . وحتى نستوعب مغزى المسألة ، يخلق بنا أن نتذكر أن برهان المحرك الأول الذي أعطاه أرسطو في خاتمة السماع الطبيعي كان يفضي بصورة طبيعية بما فيه الكفاية الى كثرة من المحركين الثابتين ، الى كثرة من العقول المحركة تتساوى في العدد مع ما في نظامه الفلكي من أفلاك ، على اعتبار أن كل فلك منها محرك بالفرض بحركة ذاتية ومتمايزة . وأرسطو لم يوضح أصلاً ما الصلة التي يمكن أن تقوم بين هذه العقول المحركة ، ونظامه قابل للحياة سواء أفهم على أنه توحيد تتبع فيه جميع العقول لعقل واحد ، أم على أنه شرك تفعل فيه جميع العقول فعلها بالتضافر ، وإنما باستقلال عن بعضها بعضاً . ومهما يكن من أمر ، فإن العقول المفارقة ، التي كان دونيسيوس الاريوباجي ، بحسب ماثور قديم للغاية ، ماثل بينها وبين ملائكة الهرم السماوي ، كانت في الأرسطوطاليسية بمثابة محركين أوائل لفلك سماوي ، وأشبه بالآلهة .

وقد عرفنا من قبل كيف حلت المدرسة الفرنسيسكانية المسألة مقتفية في ذلك لا أثر ابن جبرول وحده ، بل كذلك هوغ دي سان فكتور :

فتلك الجواهر المفارقة ليست صوراً خالصة ، وإنما هي مركبة من هيولى
وصورة : فحيثما وجد عدم تعين ، وحيثما وجد تعدد وتناه ، وجدت
هيولى ؛ وعلى هذا النحو يكون ثمة هيولى مشتركة بين الجواهر التي تصير ،
تبعاً لتعينها. بهذه الصورة أو تلك ، الى روح أو الى جسم ؛ وكثرة العقول
المفارقة تثبت أن بينها جوهرأً مشتركاً متعيناً بصور متباينة .

لكن القديس توما ينفي نفياً قاطعاً تركيب الجواهر الروحية من
هيولى وصورة . وتطال واحدة من حججه التصور العام لابن جبرول عن
الهيولى وإضافتها الى الصورة . فقوم التولد عنده أن تتضاف الصورة الى
الهيولى انضيايف العرض الى الجوهر ؛ ومن ثم لا يكون هناك أي تولد
حقيقي ولا أي وحدة حقيقية في الموجود المركب الحادث على هذا النحو ؛
فهو محض حاصل أو جمع . لكن إذا ما تصورنا الهيولى مع أرسطو على
أنها موجود بالقوة (رخام) يصير موجوداً بالفعل (تمثال) من جراء
حركات أو تغيرات شتى ، فسنفهم كيف أن التركيب من هيولى وصورة لا
يمكن أن يعود الى غير الجسم . أما أن العقول ، على العكس من ذلك ،
صور محض وبلا هيولى ، فهذا ما تثبته صفات المعرفة العقلية كما بيئنا
أرسطو ؛ وبالفعل ، أن العقل عنده ، في فعل التعقل ، هو هو المعقول الذي
يتعقله ؛ والحال أن المعقول لا يتم أبداً استقباله في العقل كما تستقبل
الصورة في الهيولى^(٢٢) . فالصورة ، لدى استقبالها في الهيولى ، تنقسم ؛
وبارتباطها بالأعراض تتفرد ؛ وتجعل حضور الصورة المعاكسة بحكم
المحال ؛ ويكون دلوفها الى الهيولى نتيجة لحركة . وبالمقابل فإن الصورة ،
من حيث هي موضوع للعقل ، بسيطة ولا تحتل الانقسام ، كلية ومبرأة
عن الاعراض ، وحضور نقبضها يساعد على فهمها ، كما تكون أكثر قابلية
للتعقل كلما كان العقل أقل تحركاً .

لكن إن تكن العقول المفارقة صوراً محضاً ، فكيف السبيل الى

(٢٢) الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٥٠ .

تحاشي محاذير هذه الدعوى ؟ آية ذلك أن موجوداً من الموجودات يمكن أن يكون صورة محضاً بدون أن يضاهي من جراء ذلك الله في البساطة . ونحن نعرف من قبل أن كل مخلوق ينطوي على نمط من التركيب مبين لنمط تركيبه من الصورة والهيولى ، وهو تركيبه من الماهية والوجود ، وهما حدان لا يتطابقان إلا في الله وحده . وعلى العكس من ذلك ينبغي أن نميز في كل شيء مخلوق الماهية أو الجوهر ، أي ما به يكون هذا الشيء ما هو عليه QUOD EST ، ووجوده بالذات ، أو ما به يستحق اسم الوجود QUO EST ، أو إذا شئنا قوته وفعله . وعلى هذا التمييز ، المقحّم على الأرسطوطاليسية ، سيكون المعول ، كما لدى البرتوس الأكبر ، في تفريق الملاك من الله : تمييز هو محض منطوق مجرد لما يراد إثباته ؛ ذلك أن قولنا إن الملاك مخلوق ، وقولنا إن ماهيته لا تحوز من تلقاء ذاتها قوة الوجود ، وقولنا إن ما به يكون على ما هو عليه هو غير ما به يكون وجوده ، جميع ذلك صيغ متطابقة . ومع ذلك ، إن هذا التركيب لا يجعل من الملاك فرداً حقيقياً ، لأن الفردية لا تعود ، كما سنرى ، إلا الى صورة منطبعة في الهيولى ؛ والملائكة ، بصفتهم صوراً محضاً ، يختلفون فيما بينهم أنواعاً لا أفراداً ، وهذا بموجب القياس نفسه الذي كان يعتمد أرسطو في تأييد دعواه في وحدانية السماء ووحدانية المحرك الأول^(٢٤) .

تكمن الصعوبة الثالثة في العلاقة الخاصة التي تقيمها الأرسطوطاليسية بين النفس والجسم . يقول شارح متأخر : « إن فردية النفس ينبغي أن تفسر على نحو يسان معه خلودها الشخصي ووظيفتها كصورة جوهرية »^(٢٥) .

تلكم هي بالفعل المشكلة : فالنفس عند القديس توما ، المقتفي أثر أرسطو ، هي صورة الجسم المتعضي ؛ وما النفس والجسم بجوهرين

(٢٤) ما بعد الطبيعة ، مقالة الالف الكبرى ، ف ٨ ، ١٠٧٤ ، ٣٦ .

(٢٥) رولان غوسلان في طبعته لكتاب في الوجود والماهية ، ص ١١٧ .

مستقلين ؛ ولكن من اتحاد الاثنين يتكون الانسان ، وهو موجود فريد : اتحاد طبيعي لا يمكن بدونه للنفس أن تدرك ذاتها : وبالفعل لا تستطيع النفس أن تعرف نفسها بنفسها ، وما أمكن للقدّيس اوغسطينوس أن يعلنه في هذا الخصوص ، بقوله إن « للنفس بذاتها تصورات أولية عن اللاجسميات » ، يعدل القول بأن النفس تدرك أنها موجودة لأنها تدرك أفعالها الخاصة (الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٤٦) .

فإن صح أن الامر كذلك فإن مشكلة فردية الانسان تجد حلها وفق القاعدة العامة التي تنطبق على تفرد موجودات مركبة من صورة وهيولى . فمعلوم أن الصورة ، بحد ذاتها ، ، نوعية ، وأن نوعاً واحداً من الموجودات تكون له صورة متماثلة نوعياً يشارك فيها جميع أفراد النوع : فما يفرّق إذن الأفراد بعضهم عن بعض هي الهيولى التي تتحد بها الصورة . وكما نفهم كيف تكون الهيولى مبدأ للتفرد فلا بد لنا من إجراء التمييز التالي : فليس واقع الاتحاد بالهيولى بصفة عامة هو ما ينتج الفردية ؛ فالانسان ، من حيث هو نوع ، يحتوي سلفاً على الهيولى لأن حده أنه مركب من نفس وجسم ، بدون أن يكون بحكم ذلك فرداً ؛ فالفرد إنما يأتي من الهيولى المخصوصة MATERIA SIGNATA ، أي الهيولى المنظور إليها في أبعاد متعددة ؛ فهي التي تفرد الصورة وتنتج التنوع العددي في نوع واحد ، لا لأنها تعطي الصورة وضعاً مانعاً لكل وضع آخر في الزمان والمكان فحسب ، بل كذلك لأنها لا تستطيع ، بحكم ما بها من وهن ، أن تستقبل الصورة إلا من هيولى ناقصة وبعيدة عن الاتصاف بالكمال .

إن أولولة الصورة المنطبعة في الهيولى الى فرد هي على كل حال تحديد ، إضعاف ، إنقاص . والنفس البشرية خاضعة ، بوصفها صورة الجسم، لهذه الشروط ولا تكتسب الفردية إلا بسبب الجسم الذي هي صورة له والذي بينه وبينها توافق أمثل . وقد يبدو أنه ينبغي الخلوص من ذلك الى أن هذه الفردية يتعين عليها أن تتبع مصير الجسم وأن تقني

بفناؤه . والحال أن ليس ذلك تعليم القديس توما ؛ فهو يقول : « إن النفس البشرية صورة غير مرتتهنة ، طبقاً لوجودها ، بالهيوولى . وهذا ما يلزم عنه أن النفوس كثيرة كثرة الاجسام ، ولكن بدون أن يكون تعدد الاجسام مع ذلك هو علة تعدد النفوس ؛ ولهذا ليس من الضروري اذا ما فنيت الاجسام أن ينتهي تعدد النفوس » (الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٨١) .

واضح للعيان هنا كيف يتدخل الايمان المسيحي ، كما لو من الخارج ، ليحد النزعة البيولوجية الارسطوطاليسية . لكن يخلق بنا ان ندقق النظر عن قرب اكثر في النهج الذي يعتمد القديس توما لتأطير هذا المذهب في الفردية الدائمة للنفس بإطار المشائية فهو لا يملك للمصادرة على ديمومة النفس البشرية خارج جسمها ، سوى حجة فلسفية واحدة ، وهي أنه يوجد في النفس البشرية ، علاوة على العمليات التي تقتضي أعضاء جسمية ، عقل يعرف موضوعاته بلا وساطة الهيوولى وبلا مساعدتها : « إن النفس العاقلة لا تتحد إذن بالهيوولى ولا تفرق فيها تماماً ، نظير سائر الصور الهيوولانية » (الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٦٨ ، الخاتمة) .

غير أن هذا الحل تنشأ عنه صعوبة أخرى وبالعلة الخطورة ، تتصل بعلاقات العقل بباقي النفس البشرية . ومعروفة لنا من قبل جملة التأويلات التي أعطاهما الشراح الاغريق والعرب لفكر ارسطو بصدده هذه النقطة ، وشبه إجماعهم على أن يروا في استقلال العملية العقلية عن أعضاء الجسم دليلاً على أن العقل غير مشمول في تعريف النفس بأنها صورة الجسم ؛ ومن جهة أخرى ، إن العقل ، حينما يتعقل فعلياً ، يكون متطابقاً وموضوعه ؛ والحال أن هذا الموضوع يتمثل بالكليات أو الصور النوعية ؛ وعلى هذا ، لا يمكن للعقل غير ان يكون صورة كلية ، مستقلة عن الهيوولى ؛ ومن ثم فإنه غير قابل للتفرد ؛ وما دام واحد لدى الناس جميعاً ، فما هو بجزء من النفس .

حول هذه المشكلة يتقرر مصير الارسطوطاليسية التوماوية في تنافسها مع المشائية العربية ؛ وقد كان البرتوس الاكبر تبين مدى خطورة

هذه المشكلة ؛ والحق أنها لن تني تشغل الانسان الغربي في صور وأشكال متباينة فنياً .

إن نقطة الانطلاق واحدة لدى جميع المشائين ، المسيحيين والعرب على حد سواء ، وهي الكيفية التي يتمثلون بها العملية العقلية عملية نزع وتجريد ، بها تُستخلص الصور النوعية ، المحتواة بالقوة في المعطيات الحسية وفي انطباعات هذه المعطيات في المخيلة ، من هذه الاخايل . ويختزل القديس توما عدد العقول اللازمة لهذه العملية الى اثنين : العقل الفاعل والعقل بالملكة : فالعقل الفاعل يستخلص الصور النوعية من الاخايل ؛ والعقل بالملكة ، الذي هو أشبه بصفحة بيضاء وقابل لأن يصير أي شيء ، يستقبل الصور التي تم تجريدتها على هذا النحو . هذان العقلان لا يعملان أبداً إلا من خلال إضافتهما الى عمليات بحاجة هي نفسها الى أعضاء جسمية ؛ ولا يعطيان أبداً بحد ذاتهما معارف .

ووجه الصعوبة ، بعد وصف هذه العمليات ، معرفة الذات التي تقوم بها ؛ فهل هذان العقلان « مفارقان » أم واحد منهما فقط ، وهو العقل الفاعل ، بينما العقل بالملكة جزء من النفس ، أم أنهما كليهما ، أخيراً ، يعودان الى النفس ؟ الرأي الاول ذهب اليه ابن رشد ، والثاني ذهب اليه ابن سينا ، والثالث ذهب اليه القديس توما ؛ لكن دعوى ابن سينا هي بحد ذاتها متهافئة منطقياً ؛ إذ أن الصلة والنسبة ما بين فعل العقل الفاعل وقوة العقل بالملكة توجبان أن يعود الاول الى عين الذات التي يعود اليها الثاني . الخصم الحقيقي إذن هو ابن رشد ، وقد كان أنصاره كُثراً على كل حال في جامعة باريس (الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٧٦) .

كان يكفي لرد دعواه عليه إثبات أن صورة جسم من الأجسام يمكن أن تكون جوهرًا عقلياً ؛ بيد ان القديس توما لم يجد لدى أرسطوما عينه على برهنة من هذا القبيل ؛ وأقصى ما كان في مستطاعه^(٢٦) أن يضرب مثلاً .

(٢٦) الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٧٦ .

على ذلك نفوس الافلاك السماوية التي تحرك فلكها بما فيها من شوق الى الخير . وهكذا نراه يؤكد ، أكثر مما يبرهن ، أن « جوهرأ عقلياً ما يمكن أن يكون لهيولى ما مبدأ صورياً للوجود » (الرد على الأهم ، ك ٢ ، ف ٥٨) . لكن حتى على فرض أن هذا جرى إثباته ، يبقى لازماً بعد البرهان على أن استلحاق العقل بسائر قوى النفس لا يعرض بدوره وحدة النفس ولا انقساميتها للخطر : أفليست القوة الناطقة مباينة للقوة النامية والحاسة الى حد تبدو معه كل قوة وكأنها تؤلف نفساً على حدة ؟ هنا تبرز المشكلة الفنية المتعلقة بتعدد الصور : فقد كان الاوغسطينيون ، بالاتفاق مع ابن جبرول بصدد هذه النقطة ، يذهبون الى أن الهيولى تتشخص ، في أي مركب هيولاني ، بكثرة من الصور ؛ فطردأ مع الترقى من موجودات أقل كمالأ الى موجودات أكثر كمالأ ، تأتي صورة لتتضاف الى صورة أعلى ؛ فالجسم يتعين بمحض صورة الجسمانية ؛ وفي العنصر تنضاف صورة العنصر ؛ وفي مزيج العناصر تنضاف صورة المزيج ؛ وفي النبات ، النفس النامية ؛ وفي الحيوان ، النفس الحاسة ؛ وهكذا دواليك ، بحيث لا تفعل الصورة العليا أكثر من أن تنضاف الى الصورة الدنيا . « إن الصورة الدنيا تُشتمل في الصور العليا ، الى أن تُستاق جميعها الى الصورة الكلية الأولى التي توجد فيها الصور كافة » (٢٧) . وهذه الدعوى ، التي كان انتقدها ابن سينا من قبل ، تبدو غير مقبولة للقديس توما : فتعدد الصور في موجود ما يتنافى ووحدته ؛ وليس لتعدد من الصور أن يخلق جوهرأ حقأ ؛ ذلك انه اذا كان المركب المحبو بصورة واحدة ، نظير الجسم مثلاً ، جوهرأ في أصله ، فلن يكون في مستطاع صورة جديدة إلا أن تنضاف الى جوهر موجود من قبل ، بصفة محمول عرضي .

من اليسير أن نتبين ، في هذا النقاش ، التصادر بين تصور لكون مؤلف من منظومة من صور مترتبة هرمياً ، كل صورة منها متشوقة إن

(٢٧) ابن جبرول . ينبوع الحياة ، طبعة باومكر ، ص ١٤٢ .

جاز القول الى الصورة التي ستأتي لتتممها (وذلك بالفعل ما دامت الوحدة لا تحصل ابدأ في الفرد ، بل فقط في الكل) ، وبين التصور المشائي لكون مؤلف من أفراد لكل فرد منها في ذاته مبدأ عملياته . وبمصدر الاستلزام الثاني هذا ترتبط دعوى وحدة الصورة في كل فرد . ولكن بفضل هذه الدعوى أيضاً يتلاشى تماماً الخطر الذي كان يتهدد وحدة الفرد البشري ؛ ذلك أن العقل ليس صورة الجسم المتعصي فحسب ، بل هو كذلك الصورة الوحيدة والفريدة لهذا الجسم ، ومنه تنبع الملكات والقوى جميعاً ، من حاسة او نامية ، التي تضطلع أعضاء الجسم بأداء عملياتها . وعلى هذا النحو ، تكون صورة الجسم البشري بتمامها نفساً ناطقة تستمد فرديتها من إضافتها الى الجسم ، واستقلالها من الطابع اللاهولاني لعملياتها المعرفية .

على أنه تبقى هناك حجة بالغة القوة ضد تفريد العقل هذا : فبما أن العقل بالفعل مطابق لموضوعه ، وبما أن موضوعه صورة كلية ، فليس يمكن للعقل أن يتكرر الى افراد شتى . ولا يجد القديس توما ما يرد به على هذه الحجة سوى الغضب بكل ما في الكلمة من معنى^(٢٨) . يقول : « هناك من يحتاج بغلظة ليثبت أن الله لا يستطيع أن يعمل على أن تكون هناك عدة عقول من نوع واحد بحجة أن ذلك يستجرّ ، على ما يعتقدون ، تناقضاً . لكن حتى لو سلمنا أنه ما كان في طبيعة العقل أن يتكرر ، فلن يلزم عن ذلك ضرورة أن هذا التكرر يستجر تناقضاً . فلا شيء يحول دون ألا يكون الشيء حاوياً في طبيعته على علة صفة هو حائز عليها مع ذلك بفعل علة أخرى ؛ ومن ذلك أن الثقل ليس له صفة الوجود في العلو ، ومع ذلك يمكن أن يوجد في العلو ، بدون أن يستجر ذلك تناقضاً . كذلك إن يكن عقل الجميع واحداً لأنه لا يشتمل على علة طبيعية للتكرر ، فإنه يمكن مع ذلك أن يقبل التكرر بدون تناقض ، بفعل علة خارقة للطبيعة . نقول ذلك لا تأييداً

(٢٨) في وحدة العقل رداً على الرشدين ، ص ٧ .

الدعوانا الحالية بقدر ما نقوله للحوول دون امتداد هذه الطريقة في المحاجة الى موضوعات أخرى ؛ إذ ما كان لشيء لولا ذلك أن يحول دون الاستنتاج بأن الله لا يستطيع أن يجعل الموتى يقومون وأن يجعل العميان يبصرون . واضح من هذا النص المعبر أن القديس توما لا يتردد في أن يأمر العقل بالإقرار بحدوده في قبالة كلية القدرة الالهية المؤكدة بالايمان .

وكما أنه يوجد علم طبيعي عقلاني للعالم المحسوس يتيح للانسان أن يصل بالاستدلال الى الله من حيث هو علة العالم ، وعلم إلهي منزل يجاوز قوى العقل ، كذلك يوجد ، لتوجيه السلوك البشري ، أخلاق طبيعية مسنودة بنزوع الارادة التلقائي الى الخير والسعادة ، ومصير خارق للطبيعة لا يسدد فيه خطى الانسان سوى نعمة مطهرة مقدسة ليس مرجعها بحد ذاتها الى الارادة المستنيرة بالعقل .

يقتبس القديس توما الافكار الاساسية للاخلاق الطبيعية عن أرسطو . فمن الاخلاق النيقوماخية يأخذ الفكرة القائلة إن إرادتنا تنزع نزوعاً طبيعياً وعفوياً نحو الخير الذي هو غايتها ، والفكرة القائلة إن حريتنا في الاختيار ليس قوامها أن نختار غايتنا ، وما هي بحرة ، بل أن نختار ، بالتزوي وإعمال العقل ، الوسائل التي تتأدى بنا الى هذه الغاية . ينبغي إذن أن يكون هناك نور طبيعي يهبنا مقدمات استدلالنا العملية ؛ ويتجلى هذا النور الطبيعي في ما يسميه القديس توما SYNDÉRÉSIS ، أي القانون الأزلي الذي هو عبارة عن وضع HABITUS طبيعي وثابت ينقسم الى قواعد جزئية ، ومنه تتبع استقامة الارادة . وما الفضائل إلا عادات مستفادة ، مصدرها قدرتنا ، بفضل حريتنا في الاختيار ، على تخير أحسن الوسائل . وتفترض هذه النظرة أن شرائع الاخلاق والقانون مبنية على أساس عقل الله الذي له تخضع إرادته بالذات . « ما القانون الأزلي إلا عقل الحكمة الالهية ؛ وبما أن الارادة الالهية عاقلة ، فإنها خاضعة لهذا العقل ، وبالتالي للقانون الأزلي » . وثبات القانون هذا في العقل ، الذي سيعترض عليه لاحقاً الأوكاميون ، سيبقى مع ذلك في أساس شطر بكامله

من النظريات الحديثة في القانون ؛ وعن القديس توما سيأخذه في القرن السابع عشر غروتوس ، بواسطة السكولائي فاسكيز (المتوفى سنة ١٥٠٦) (٢٩) .

بيد أن ذلك النور الطبيعي لا يقدم أي وسيلة للترقي الى الفضائل العليا ، الى المحبة وسعادة المصطفين التي لا قوام لها سوى معرفة الله ، وهذه السعادة مستحيلة في الحياة الدنيا ، وهي وحدها القادرة على إشباع الرغائب البشرية كافة .

لقد ثبت أن كتاب في مبدأ الحكومة ، المنسوب فيما مضى الى القديس توما ، منحول جزئياً ؛ وأن يكن كاتبه الحقيقي ، في جزئه الأخير على الأقل ، هو بوليموس اللوقاني (نحو ١٣٠١) ، فإنه يمثل خير تمثيل ، في موضوع السياسة ، الروح التوماوية كما يمكن استشفافها من فلسفة هذا الكتاب : سلطة مدنية ، تلتمس خير الحاضرة ، بالاستقلالية ذاتها التي يطلب بها العقل الحقيقة في مجال النظر العقلي ؛ ولكن في الوقت نفسه يقين مطلق بأنه اذا ما اتفق ووقفت هذه السلطة المدنية بصورة من الصور موقفاً مناوئاً لأهداف السلطة الروحية التي أوكل اليها الله مهمة اقتياد الانسان الى الخلاص الابدي ، فإنها تكون عندئذ على خطأ بين من أمرها ولن يكون ثمة محيص عن أخذها بالتقويم . من هنا ينجم الطابع العقلاني ، بل شبه الواقعي ، لهذه السياسة المستلهمة من الفكر التوماوي في المجال الزمني . « لم تُجعل المملكة للملك ، بل لجعل الملك للمملكة » . فالملك ليس لسلطانه من مبرر آخر للوجود سوى طلب خير المجموع ؛ فإن ضحى بصالح رعاياه لصالحه الخاص ، حُل هؤلاء من أي التزام تجاهه وكان من حقهم أن يعلنوا خلعه . لكن من المسلم به ، من جهة أخرى ، أن هذه الدولة العقلانية لا يمكن أن تكون إلا دولة مسيحية .

(٢٩) غورانتش : فلسفة القانون عند هـ . غروتوس ، في مجلة الميتافيزيقا REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ص ٣٦٩ ، ١٩٢٧ .

« آية ذلك أن القانون الإلهي هو حد الخير الحق ، وتعليمه يعود الى الكنيسة »^(٢٠) : ولهذا كان من حق الكنيسة أن تحرم الملوك وتخلعهم . وهذا الضرب من الشيوعية المعتدلة ، التي تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً يناظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية ، يباين بقوة الشيوعية المتشددة التي دعا اليها كتاب في الحكومة المسيحية الذي كتبه في الفترة نفسها (١٣٠١ - ١٣٠٢) يعقوب الفيتري ، وهو ناسك أوغسطيني وقف ، وفق الروح الاوغسطينية أيضاً ، موقف المعارضة من المطامح المتنامية للأنظمة الملكية القومية .

(١٣)

الرشدية اللاتينية سيجر الجراباني

لا يرقى شك الى أن إدخال المشائية الى جامعة باريس كان من نتيجته تمزيق وحدة ثقافة العصر الوسيط كما كان يُحلم بها حتى القرن الثاني عشر : فمن جهة أولى ، دراسة الفنون السبعة ، وغرضها تزويد الشارح بجميع المعارف الأولية اللازمة ؛ ومن الجهة الثانية ، لاهوت يدور في المقام الأول على شروح للكتاب المقدس وآباء الكنيسة ؛ وهذا مع تحريم تعدي المجال الواحد على الآخر ؛ أقلم تكن كلية الفنون ملزمة باستبعاد كل مادة لاهوتية من منهاجها ؟ لكن أين كان يمكن لفلسفة أرسطو أن تجد لها مكاناً ؟ في كلية الفنون تحديداً ، نظراً الى أنه كان من المحال إنزال أرسطو منزلة السلطة اللاهوتية ؛ وبالفعل ، بات منهاج الكلية يتضمن ، منذ منتصف القرن ، دراسة كل موسوعة أرسطو ، ابتداء بالاورغانون ، وانتهاء بالاخلاق والسماع الطبيعي وما بعد الطبيعة ، الخ^(٢١) . وكان

(٢٠) في مبدا الحكومة ، ك ١ ، ف ١٣ .

(٢١) سجل الجامعة ، نقلاً عن إ . جليسون ، دراسات ETUDES ، ص ٥٦ .

مؤدى ذلك فتح أبواب كلية الفنون أمام مسائل كثيرة من خارج الفنون السبعة وذات صلة باللاهوت .

كان موقفاً محفوفاً بالمخاطر : ذلك ان كل المطلوب في كلية الفنون كان دراسة فلسفة أرسطو ، بدون أي اهتمام بالشقاق المحتمل بين مذاهبه ومذاهب الايمان . يقول سيجر البراباني في معرض شرحه لنصوص أرسطو حول العقل رداً على البريتوس والقديس توما : « نبحث هنا عن مقصد الفلاسفة ، وفي المقام الأول أرسطو ، حتى وان كان للفيلسوف رأي غير موافق للحقيقة ، حتى وإن كان الوحي يمدنا بتعاليم حول النفس لا سبيل الى استنباطها بالعقل البشري : فلسنا نعرض الآن للمعجزات الإلهية ، وإنما نبحث في الطبيعيات بحثاً طبيعياً » (٣٢) .

كان التركيب التوماوي ييسر في أغلب الظن مبدأ للاتفاق : فما يفيدنا به العقل لا يمكن أن يكون معاكساً لما يوحي لنا به الايمان ، وإن وجد تناقض ظاهر ، فإنما ذلك لأن العقل قد أسيء توجيهه . وكان الأساتذة في الفنون السبعة يخضعون هذا المبدأ لامتحان اختباري : كانوا يسألون العقل مسألة مستقلة عن الايمان ، ثم ينظرون هل تتوافق استنتاجاته مع الايمان أم لا . والحال أن الأمر لا يحتمل لبساً في نظر سيجر البراباني ، الأستاذ الشهير في الفنون ، الذي عُلِمَ من ١٢٦٦ الى ١٢٧٧ في جامعة باريس التأويل الرشدي لأرسطو ، وكان رائد تلك الحركة التي سميت بالرشدية اللاتينية : إن قضايا أرسطو تناقض المذاهب الموحى بها . وكان هذا عنده ، فيما يبدو ، مجرد تقرير لأمراً واقع ، وما استنتج منه إطلاقاً ، بعكس ما زعم بعضهم ، أن ثمة « حقيقة مزدوجة » : واحدة برسم الفلاسفة ، وأخرى برسم اللاهوتيين ؛ فهو لا يتردد في التوكيد بأن الحق في جانب الايمان ، و « إن يكن بعض الفلاسفة ذهب مع ذلك الى خلاف هذا الرأي » .

(٣٢) طبعة هاندونيه ، ك ٢ ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

تمثال العقل لدى البشر قاطبة ، ضرورة الاحداث ، قدم العالم ،
فناء النفس مع الجسم ، نفي معرفة الجزئيات في الله ، نفي العناية الالهية
في ما دون فلك القمر : تلكم هي النقاط الرئيسية التي تباعد ما بين رشدية
سيجر والايمان المسيحي ، والتي استخلصها جيل الليسيني في سنة
١٢٧٠ من دروس سيجر ليعرضها على البرتوس الاكبر للحكم فيها^(٢٢) .

ليس من العسير أن نتعرف في هذه الافكار القضايا عينها التي كان
ابن رشد عزاها الى ارسطو والتي نفاها القديس توما . فرسالة سيجر في
النفس الناطقة (ص ١٥٢) تحتوي أصلاً على مناقشة لتأويل كل من
البرتوس الاكبر والقديس توما ، مسميين باسميهما ، لنصوص ارسطو في
العقل . فليس صحيحاً ، على ما كان يذهب ارسطو ، أن القوتين النامية
والحاسة تعودان مع القوة الناطقة الى ذات واحدة ؛ فلا شك في أن العقل
متحد بالجسم في عملياته ، لأنه لا يستطيع أن يدرك أي شيء إلا في الصورة
الذهنية التي يمدده بها عضو المخيلة الجسمي ؛ ولكنه هو وحده الذي
يعقل ، وحينما يقال إن الانسان يعقل ، فليس يُقصد الانسان من حيث هو
مركب من نفس وجسم ، وانما عقله فقط .

لكن حتى مع الاحتياطات التي اصطنعها سيجر ، رأت السلطة
الكهنوتية في هذا التعليم خطراً ؛ ففي عام ١٢٧٠ أدان أسقف باريس ،
اتيين تامبييه ، ثلاث عشرة قضية من قضايا التعليم الرشدي في معرفة الله
وقدم العالم وتمثال العقول البشرية والقدر ، وهي عين القضايا التي كان
جيل الليسيني طلب مشورة البرتوس فيها ؛ وفي عام ١٢٧٧ ، وبدعوة من
البابا يوحنا الحادي والعشرين ، افتتح أسقف باريس تحقيقاً ، وأصدر
إدانة جديدة بحق ٢١٩ قضية ؛ وأول ما تبدأ هذه الادانة بعزو مذهب
الحقيقة المزدوجة الى الرشديين : « انهم يقولون بحقية هذه الأمور من
وجهة الفلسفة ، ولكن ليس من وجهة الايمان الكاثوليكي ، وكانما في

(٢٢) انظر طلب مشورة وجواب البرتوس ، المنشورين من قبل ماندونيه ، ك ٢ ، ف ٢٩ .

المسألة حقيقتان متناقضتان ، وكأنما في كلام الامم التي كتب عليها الهلاك الابدي حقيقة مناوئة لحقيقة الكتاب المقدس^(٢٤) . ولما استدعى صاحب ديوان التفتيش في فرنسا سيجر الى المحكمة ، استأنف هذا لدى الكرسي الرسولي . ثم قصد ايطاليا لدعم استئنافه ، ويظهر انه قضى هناك بميتة عنيفة حينما طعنه كاتبه وقد جن .

بالرغم من هذه الاجراءات واصلت الحركة الرشدية مسيرتها ، بعد ان تولى زعامتها لا سيجر وحده ، بل كذلك بويثيوس الداقي وبرنييه النيفلي اللذان أدينا معه . وفي باريس كان ممثلها الرئيسي يوحنا الجندوني ، الأستاذ في الفنون نحو ١٣١٥ ، وصديق مارسليوس البادواني ، والمتوفى سنة ١٣٢٨ في بلاط لويس الباقياري . ونلاحظ لديه الحرص نفسه على الاعلان عن التمسك بأهداب الايمان : « من المحقق ان السلطة الالهية ينبغي أن تحظى بالتصديق أكثر من أي اعتبار عقلي من ابتكار الانسان »^(٢٥) . وقد شاء أن يؤيد آراء ايمانية معاكسة للعقل ، مسلماً باحتمال أن « يكون ممكناً لدى الله كل ما تتأدى بنا استدالاتنا الى القول باستحالته » . وهكذا وجد نفسه مسوقاً منطقياً الى الأخذ بضرب من نزعة ايمانية ، فقال في معرض كلامه عن العقائد التي طعن فيها أرسطو : « إنني أؤكد حقية جميع هذه العقائد ، لكنني لا أعرف كيف أبرهن عليها ؛ مرحى لأولئك الذين يعرفون كيف يبرهنون عليها ؛ أما أنا فأخذ بها وأجهر بها بقوة الايمان وحده » . وسنعود الى الالتقاء ثانية بالرشدية يوم ستلعب دورها الكبير في عصر النهضة .

(٢٤) ماندونيه ، ك ٢ ، ص ١٧٥ .

(٢٥) نقلاً عن جلسون ، دراسات ، ص ٧١ .

مناظرات حول التوماوية

نُمت الادانة الصادرة عن تامبييه في عام ١٢٧٧ عن قلق عظيم
 أثارتها لا الرشدية وحدها ، بل المشائية بصفة عامة . صحيح أن القديس
 توما كان ، إذا ما فهم من وجهة نظره هو نفسه ، خصماً للرشديين ؛ فكل
 نظريته في العقل إن هي إلا رد مطول على الرشدية ، وربما حرر كتابه في
 وحدة العقل رداً على الرشديين في عام ١٢٧٠ تنقيداً لسيجر . لكن
 فلسفته كانت ، في حال النظر إليها من الخارج ، مشائية ، ولقد كان من
 العسير جداً على أي كان أن يعرف على وجه الدقة العتبة التي يمكن أن
 يتوقف عندها خطر الأرسطوطاليسية المجلوبة الى جامعة باريس . ومن ثم
 فإن بعضاً من المتئين والتسع عشرة قضية التي أدينّت كانت تستهدف لا
 سيجر نفسه ، وإنما على وجه التعيين ابتكارات التوماوية : استحالة تعدد
 العوالم (٢٧) ، التفرد عن طريق الهيولى وحدها (٤٢ - ٤٣) ، ضرورة
 متابعة الارادة لما يرتئي العقل أنه خير (١٦٣) : هذه بعض من القضايا
 التوماوية التي بدت موضع شبهة . وقد لاقى القديس توما مخالفين له في
 رهبانيته ذاتها : فالدومينيكيان اللذان سبقاه الى جامعة باريس ، رولان
 الكريموني وهوغ دي سان شير ، كانا من الاوغسطينيين . وكان واحداً من
 أضرى خصومه الدومينيكاني روبرت كلواردي الذي كان معلماً للاهوت في
 جامعة اوكسفورد من ١٢٤٨ الى ١٢٦١ ورئيساً لأساقفة كنتربوري في عام
 ١٢٧٢ ، وكان يروج لأفكار القديس بوناغنتورا حول الهيولى والصورة ؛
 وكان يقول إن الهيولى تحتوي على الاصول البذرية التي تغلل حدوث
 الاشياء ؛ وخلافاً لدعوى وحدة الصورة ، كان يعلم أن النفس ليست بسيطة
 بل مركبة من اجزاء نامية وحاسة وناطقة . ومن ثم عمل على استصدار
 حكم بإدانة دعوى وحدة الصورة في اوكسفورد سنة ١٢٧٧ ؛ وقد تكررت
 هذه الإدانة مرات عدة بتدخل من الفرنسييسكاني يوحنا بكهام الذي خلفه
 في كرسي كنتربوري . وقد أدان هذا الاخير دفعة واحدة الفلسفة الجديدة

برمتها ، في رسالة حررها في عام ١٢٨٥ وشجب فيها « التجديدات العلمانية في المصطلح ، التي دسست منذ نحو عشرين عاماً في أعماق اللاهوت خلافاً للحقيقة الفلسفية ومسببةً للقيدين » . واستشهد بوجه خاص بهجران المذهب الاوغسطيني في « القواعد الازلية والنور الثابت ، وقوى النفس ، والاصول البذرية المبثوثة في الهيولى ، وكثير غير ذلك » . وواضح للعيان أن هذا المقطع يستهدف القضايا المناظرة التي قالت بها التوماوية : العقل الفاعل ، وحدة الصور ، نظرية تشكيل الصور .

(١٥)

هنري الغنتي

خلف هذه الصيغ القاحطة ينبغي أن نستشف رؤيتي العالم المتعارضتين : من جهة أولى ، العالم الاوغسطيني الذي فيه يصير العقل إشراقاً ، ويتشوق الموجود المتكون الى صور جديدة ، وتكون الهيولى حبلى بالتعيينات التي ستتولد منها الصورة ؛ ومن الجهة الثانية ، العالم المشائي الذي فيه تكون كل معرفة عقلية تجريداً ، ويكون فيه الفرد تاماً بذاته ، وتنتظر الهيولى الصورة في سلبية . وقد مثل الاوغسطينية المناوئة للتوماوية في باريس المعلم العلماني هنري الغنتي ، الفقيه الشهير ، مدرس اللاهوت في باريس سنة ١٢٧٧ والمتوفى سنة ١٢٩٣ . وخلافاً للمبدأ المشائي القائل إن الصورة تهب الهيولى الوجود ، سلم بأن الهيولى توجد بذاتها ويكون وجودها بالفعل ؛ وهو فعل ناقص في أغلب التقدير ويدع للهيولى القدرة على استقبال الصورة التي تكملها وتجزئها . وآية ذلك أن الماهية في نظره ، وخلافاً للمبدأ التوماوي ، لا تتميز تميزاً فعلياً من الوجود ؛ ولنذكر أن كل ماهية تتلقى ، لدى القديس توما ، من الموجود الكلي تفعيلها بدون أن يكون لها فيه بذاتها ، وهي القوة المحض ، أي حق ؛ أما في نظر هنري الغنتي فإن للماهية بذاتها موجودها ، والماهيات المتباينة تناظرها بتعدادها موجودات متباينة ؛ وهذا مبدأ يترك في كل ماهية

بعضاً من قدرة الله . ونظريته في التفرد مناوئة بدورها للتوماوية ؛ فالتفرد يأتي لا من الهيولى بل من النفي ؛ فالتفرد هو الموجود الذي يقدو ، وهو الحد الأدنى في القسمة ، عاجزاً عن الانقسام بدوره ، والذي يكون عاجزاً أيضاً عن التقمص في غيره من الافراد وعن التواصل معها . ولم يكن ثمة مناص من أن تتأدى به هذه النظرية في المناهيات والافراد ، فيما يظهر ، إلى أن يضع في الله نفسه موضوعات عقلنا ، وعلى أية حال في أسمى مستوى لها ؛ وعليه ، كان من رأيه أن « الانسان لا يمكن أن يبلغ ، انطلاقاً من الاشياء الطبيعية ، قواعد النور الازلي الذي يتكرم به الله على من يشاء ويمسكه عن يشاء » . ولعل ما من نظرية كهذه تبرز للعيان التضاد مع الروح التوماوي : فخلاصة الحكمة التوماوية ، التي ترسم بوضوح حدود العقل ، يمكن التمثيل عليها بالاتصال في الوجود وانما مع الانقطاع في المعرفة ؛ أما خلاصة الحكمة الاوغسطينية التي ترى أن العقل يتواصل بالاشراق فيمكن التمثيل عليها بالاتصال في الوجود ، وبالتالي الاتصال في المعرفة . ومن هذا التضاد ينبع تصوران متباينان جداً للحياة الروحية : فغاية هذه الحياة ليست في نظر هنري الغنتي ، كما لدى القديس توما ، معرفة الله ، وإنما الاتحاد بالله أو الحب ؛ ومن ثم إن للارادة ، وهي قدرة الانسان على أن يشتهي أو يحب ، غاية أسمى من غاية العقل ، وقيمتها قائمة بذاتها ؛ وعليه ، ليس العقل ، كما يرى القديس توما ، هو ما يفرض على الارادة الغاية التي تنشدها .

(١٦)

جيل اللسيني

على ان التوماوية وجدت ، بعد ادانة ١٢٧٧ ، من ينبري للدفاع عنها بحرارة ؛ فالحجوم الذي شنّه غليوم اللاماري في سنة ١٢٧٨ في كتابه تصويبات الاخ توما قويل برودود وتقنيديات كثيرة ، ونشر العديد من الشروح التي ترمي الى بيان التلاحم الداخلي للتوماوية . وقد كتب

الدومينيكانى جيل اللسينى ، المتوفى سنة ١٣٠٤ ، رسالة في وحدة الصورة (١٢٧٨) عرض فيها من جميع الوجوه الممكنة الحجة نفسها : « على الرغم من أن الصور التي تجردها ملكة الفهم (وعلى سبيل المثال الخط في السطح ، والسطح في الجسم) متعددة حقاً ومتباينة من حيث هي صور ، فإن لها مع ذلك ، في الذات الواحدة التي لا تعدو أن تكون أجزاء منها ولكل جزء منها دوره ، وجوداً واحداً ينبع من تلك الصورة التي منها تستمد وجودها الطبيعي وعنها تصدر وظائفها ، صدور الافعال الثانية عن الفعل الاول » (٣٦) .

وانبرى بعد ذلك غودفروا الفونتيني ، المتوفى سنة ١٣٠٨ ، وهو من العلمانيين وتلميذ لهنري الغنتي ، يحامي عن القضايا التوماوية ويرد على معلمه حججه ، بصدد بعض النقاط على أية حال . فقد سلم ، مخالفاً في ذلك القديس توما ، بأن الوجود لا يختلف عن الماهية . فالله علة ماهية الشيء مثلما هو علة وجوده ؛ فقبل أن يُخلق الشيء ، يكون كل من الماهية والوجود بالقوة ؛ وبعد أن يُخلق الشيء ، يكون كل منهما بالفعل ؛ لكن من الخطأ الظاهر القول بأن الماهية هي بالقوة بالاضافة الى وجودها (٣٧) . ويعارض غودفروا ايضاً النظرية التوماوية في التفرد ، لأن هذه النظرية تحول ، على حد ما يرى ، دون التسليم بوجود أي شيء فيما بين الافراد سوى فصول عرضية ، و« هذا مانع ظاهر » . وبالمقابل نراه يذود ، ضد الاشراقية ، عن نظرية المعرفة العقلية بالتجريد ، وضد الارادية ، عن القضية التوماوية القائلة ان الإرادة خاضعة للعقل .

اخيراً طفتت تنتشر ، ابتداء من مطلع القرن الرابع عشر ، في مختلف الاوساط باستثناء الرهبانية الفرنسيسكانية ، نزعة توماوية معينة غير مبراة عن التحريف . فالاوغسطيني جيل الروماني ، المتوفى سنة

(٣٦) طبعة فولف ، ص ٥٧ .

(٣٧) طبعة فولف وبلزر ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

١٣١٦ ، زاد عن دعوى وحدة الصور ، لكنه علّم مذهباً شخصياً في علاقات الماهية والوجود . ويوسعنا أيضاً أن نذكر السيتوي هومبرت البروياني والكرملي جيرار البولوني .

لقد جرى تطويب الاخ توما في عام ١٣٢٣ من قبل البابا يوحنا الثاني والعشرين ، ومعلوم لدينا المكان الذي خصه به دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١) في الملهاة الالهية : ففي السماء الرابعة يلاقي دانتي اللاهوتيين الفلاسفة ، واعظمهم إطلاقاً القديس توما . ومعلوم ايضاً أنه كان يقف الى يسار القديس توما سيجر الجراباني ، وأن الشاعر وضع على لسان القديس أبياتاً في مديح الفيلسوف الرشدي : وهو مقطع أخرج أيما إحراج الشراح ، وربما كان يعني أن الفكر التوماوي ، في نظر أصدقاء القديس توما وأعدائه على حد سواء ، ينطوي في صميمه على ميل مماثل لميل سيجر : التحالف بين أرسطو والمسيح في مواجهة الماثور اللاهوتي القديم .

(١٧)

معلمو اوكسفورد

لم تكن الاوغسطينية والمشائية التيارين الفكريين الوحيدين اللذين شقوا مجراهما في القرن الثالث عشر . على أنه من الاصعب تحديد التيار الثالث الذي سنتكلم عليه الآن . فهو يواصل ، من بعض المناحي ، فكر القرن الثاني عشر اكثر منه المذاهب التي درسناها لتونا ، ويبشر بالفلسفة الحديثة بقدر اكبر من الجلاء . فالروح الشارترتي ، الذي كان يقرن حب العلوم الوضعية والرياضيات والعلوم الاختبارية بتبحر في التراث اليوناني - الروماني وبطلب الحدس الميتافيزيقي بالطبيعة المنظور اليها باعتبارها كلاً واحداً ، وهو الحدس الذي كان يجد تلبيته في التعلق بالافلاطونية ، هذا الروح الوضعي والطبيعي المنزع ، والمتسلط عليه في آن معاً الرغبة في الحدس الكلي ، نعود الى التقائه ثانية لدى المفكرين

الذين سنتكلم عنهم والذين لا يتيح لنا اقتضاب تاريخ الفلسفة هذا أن نوفيهم حقهم ونفسح لهم كل المكان الذي يستأهلون .

هناك بادئ ذي بدء فريق الاوكسفورديين : وبواكير تفكيرهم تتجلى لدى اسكندر نكهام ، المتوفى سنة ١٢١٧ ، الذي عرف كتابي ارسطو في السماء وفي النفس ، وبمزيد من الجلاء لدى معاصره ألفريد الانكليزي (او ألفريد السارشلي) الذي رحل الى اسبانيا حيث تعلم العربية ؛ وقد نقل من العربية الى اللاتينية في النبات لحاكي ارسطو وكتاب الجماد وهو ملحق لكتاب الآثار العلوية ؛ وكتب في حركة القلب ؛ وعرف كتاب الفصول لأبقراط وصناعة الطب لجالينوس . وميخائيل سكوت ، المتوفى نحو ١٢٣٥ ، هو الذي نقل عن العربية كتاب الحياة للبطروجي (٢٨) ، ومؤلفات لابن رشد وابن سينا ، وتاريخ الحيوان لأرسطو ، وقد أهداه للامبراطور فريديريك الثاني ؛ وقد جعل دانتى مقام هذا الفلكي والخيميائي في قعر جهنم .

وقد تفتح الروح الاوكسفوردي أخيراً لدى روبرت غروستيت ، المعلم في مدارس اوكسفورد ، وأسقف لنكولن ابتداء من ١٢٣٥ الى يوم وفاته في عام ١٢٥٣ . والرسائل التسع والعشرون التي تركها ، والتي طبعها باور ، تضم على الاخص نصوصاً علمية ، وعلى وجه التعمين رسائل في البصريات (في النور او تشكل الصور ، في قوس قزح او في قوس قزح والمرأة ، في اللون ، في الحركة الجسمية والضوء) ، وانما أيضاً رسائل في السمعيات والفلكيات والآثار العلوية ، علاوة على نصوص ميتافيزيقية في الانسان كعالم أصغر ، وفي العقول ، وفي ترتيب فيض

(٢٨) نقل هذا الكتاب الى اللاتينية بعنوان نجم الفلكيين، كما ان البطروجي نفسه يعرف باللاتينية باسم البتراجيوس . ونور الدين ابو اسحاق البطروجي هلكي اندلسي درس على ابن طفيل ، وضمن كتابه الحياة نظرات جديدة في حركة النجوم السيارة . تولى سنة ١١٨٥ م .

الاشياء الحادثة عن الله . في زبدة القول ، تصور للعالم الطبيعي ، ومركزه دراسة النور ، وتصور للعالم الميتافيزيقي ، ومركزه فكرة فيض الصور بدءاً من الوحدة ، ورابطة وثيقة وعميقة بين تلك الطبيعيات ، التي تصف لنا قوانين انتشار النور ، وبين هذه الميتافيزيقا التي تصف انبثاق الموجودات .

يضطلع النور بدور مشابه ، من بعض الوجوه ، لذاك الذي كانت تضطلع به النار في النظرية الرواقية في نشأة الكون . فهو بصفته « صورة جسمية أولى » يعلل ، بانتشاره ، وتكاثفه ، وتخلخله ، جميع أجسام الكون . ومن خاصيته انه يحضر حالاً ومباشرة في كل مكان ؛ « وبالفعل ، انه ينتشر من كل جانب ، بحيث انه تتولد حالاً من نقطة نورية واحدة دائرة من النور كبيرة الى اقصى حد مراد ، وهذا إلا اذا اعترض الظل امتدادها » ؛ وهذا الانتشار الدائري وهذه السرعة اللامتناهية التي ليس لغير الظلمة ان توقف انتشارها كافيتمان في نظر روبرت غروستيت لتفسير الكون وافلاكه . « كل شيء واحد ، منبثق عن كمال نور واحد ، وليست الاشياء الكثيرة بكثيرة إلا بفضل تضاعف النور نفسه » .

لكن ليس للنواة الايجابية في هذه المباحث الجزافية ان تغيب عن انظارنا : إذ في قلب ميتافيزيقا النور هذه ولد بالفعل علم الطبيعة الفيزيقي الرياضي : فالبصريات لا تحتمل انفصلاً عن ملاحظة الخطوط والزوايا والأشكال الهندسية التي تتحقق بكيفية من الكيفيات في انتشار النور ؛ وهذه الصورة الأولية للطبيعيات الرياضية تفضي الى توكيد وجود نظام دقيق وقابل للتصور بدقة من قبل الذهن في الطبيعة : « إن كل عملية من عمليات الطبيعة تتم على الوجه الأكثر تعييناً MODO FINITISSIMO ، والأكثر انتظاماً ، والأكثر ايجازاً ، والأكثر كمالاً في الحدود المستطاعة» (٣٩) .

(٣٩) طبعة باور ، في النور ص ٧٥ .

من مدرسة روبرت غروستيت خرجت خلاصة فلسفية ضمت ١٩ مقالة توزعت موضوعاتها بين تاريخ الفلسفة وعلم المعادن . وعلى الرغم من غرائبية هذا التاريخ ، إذ يرى واضعه أن الفلاسفة الاوائل هم ، الى جانب ايزودورس وبيريوسيوس ويوسيفوس والقديس اوغسطينوس ، ابراهيم الخليل واطلس وعطارد ، فإن المؤلف يدلل مع ذلك على روح نقدي إذ ينوه بما اباحه المترجمون العرب لانفسهم من تصرف وانتحال في نقلهم لنص ارسطو ، فجعلوه يستشهد ببطليموس في كتاب في السماء أو صوروه في الآثار العلوية يتوجه بالخطاب الى الامبراطور هدريانوس . ويفيدنا أيضاً ان اللاهوتيين يمكن ان يكونوا وقعوا في الخطأ في موضوع الاشياء الطبيعية غير المعنية بالخلاص الابدي ؛ ونراه يرفض ، مع جميع الاوغسطينيين تقريباً ، التسليم بوجود تلك الصور المعقولة التي كان القديس توما اعلن عن لزومها للمعرفة العقلية (ص ٢٩٨) ؛ فماهية الشيء تتحد بالعقل بدون أي وسيط ؛ « ولولا ذلك لكانت ، لا الماهيات نفسها ، وانما ارتساماتها الذهنية هي التي تحرك العقل ، ولكانت لا الصور نفسها وانما ارتساماتها الذهنية IDOLA هي التي يتم تعقلها » . وقد تمسك أيضاً بالتقليد الاوغسطيني في مسألة معرفة العقل لنفسه : « ان النفس ، عندما تعقل نفسها ، لا تستقبل صورة نفسها ، وانما تحدث CONTUERI بذاتها بالاحرى » (ص ٤٦٣) . وإسوة بالطابع الحدي للمعرفة العقلية بماهيات الاشياء أو بانفسنا ، نراه يتمسك بفكرة ان النفس العاقلة فردية بذاتها وحتى بدون اضافتها الى الجسم .

(١٨)

روجر بيكون

بيد ان أبرز الاوكسفورديين اطلاقاً كان روجر بيكون ، الفقيه المعجز ، الذي كان ذا فكر مشبوب لا يهدأ له اوار ولا يلقي زمامه لمروء ، وقد تجلى في حياته كما في كتاباته ظعن بلا هوادة في جهل « الفلاسفة

الباريسيين » وندد بغيرورهم ، وعلى الاخص بإهمالهم وتهاونهم في ميدان دراسة اللغة والرياضيات وعلوم الطبيعة . ولد بين ١٢١٠ و ١٢١٤ ، ودرس في اوكسفورد أولاً على روبرت غروستيت ، فأضمر له مدى حياته اعجاباً عظيماً ؛ وقبل ١٢٤٠ علّم في كلية الفنون ببباريس ، ولما صار بعدئذ فرنسيسكانياً قفل راجعاً الى اوكسفورد وواصل التعليم فيها الى ١٢٥٧ . وحررين ١٢٦٦ و ١٢٦٨ السفر الاكبر ، وقسمه الى سبعة أجزاء تتناول على التوالي : اسباب الجهل البشري ، علاقات الفلسفة واللاهوت بعلم اللغات ، فائدة الرياضيات في الطبيعيات ، علم الفلك ، إصلاح التقويم والجغرافية ، علم المناظر أو البصريات ، العلم التجريبي والفلسفة الخلقية . وبالإضافة الى هذا الكتاب ، الذي وضعه بناء على طلب من البابا كليمنطوس الرابع ، حرر في الوقت نفسه كتابين آخرين اشتملا على مباحث تمهيدية وهما السفر الاصغر و السفر الثالث . وفي عام ١٢٧٨ كتب روجر بيكون في مرآة الفلكيات (المنسوب خطأ الى البرنوس الاكبر) دفاعاً عن التنجيم القضائي ؛ وقد اعترض فيه على إدانة التنجيم ، كما نصت عليها القضية ١٧٠ من القضايا التي ادانها في عام ١٢٧٧ الاسقف تامبييه : « يمكننا ان نعرف من النذرنيات الناس وتغيرات هذه النيات » . وأرجح الظن ان هذا النص كان السبب في هلاكه : فالرئيس العام للاخوة الفرنسيسكانيين ، الذي انتهج ابتداء من عام ١٢٧٧ السياسة التي أفضت الى صلح تام مع الدومينيكانيين ، حكم عليه بالموت حرقاً .

وبالفعل ، ان الروح التوماوي هو الذي طعن في الصميم من جراء كتابات روجر ، هذا الروح الذي كان يحرص أشد الحرص على نصب الحواجز العازلة وعلى رسم الحدود الفاصلة التي لا يجوز لأحد أن يتخطاها . فروجر هو ، بالتعريف ، نصير وحدة الحكمة ؛ فليس هناك غير حكمة واحدة متضمنة بتمامها في الكتب . ولا تزيد الفلسفة والحقوق الكنسية على أن «تبسط فوق راحة اليد » VELUT IN PALMAM ما تركزه الحكمة الالهية « كما لو في قبضة اليد » VELUT IN PUGNUM .

ويعيد روجر الى الازمان تلك الكيفية القديمة في تصور الوحدة الروحية كما أخذها العصر الوسيط بأكمله عن القديس اوغسطينوس وبيده : فالفنون الحرة تعمل في خدمة تأويل الكتاب المقدس ، والفلسفة الوثنية تفقد في تنفيذ أخطاء الامم : وهذا الى حد أن « الفلسفة ، منظوراً إليها في ذاتها ، لا نفع لها إطلاقاً » خارج نطاق ذلك العمل الشامل . وحتى أرسطو ، كما تأوله العرب ، يدعى للشهادة على هذه الوحدة ولضمانتها : أقلما يسلم بأن المعرفة العقلية محالة علينا بدون معونة عقل فاعل يحتوي الصور جميعاً ؟ ليس هذا معناه ان هذا العقل يعلم كل شيء ؟ ولكن « إذا كان يعلم كل شيء ، فذلك لا يليق بنفس أو بملك ، وانما بالله وحده » . ولئن لم يشط ببيكون الى حد القول ، صنيع بعض الفرنسيين ، إننا نعين مباشرة الماهيات في الله ، فإنه يؤكد على اية حال أننا لا نعرف عقلياً إلا تحت التأثير المباشر لعقل فاعل هو الكلمة ، صانع خلاصنا الابدي . وعلى هذا ، يخلق بالفلاسفة المسيحيين ، لا أن يحدوا مجال أبحاثهم ويضيّقوه ، بل « أن يجمعوا في تأليفهم جميع اقوال الفلاسفة بصدد الحقائق الالهية ، بل ان يمضوا الى أبعد من ذلك بدون أن يصيروا مع ذلك من اللاهوتيين » . البرهان على وحدة الروح يكون اذن ، كما نرى ، بالرجوع الى أصله الالهي : وهذا الأصل يثبت بدوره ، على حد ما يرى ببيكون ، تاريخ الفلسفة الغرائبي الذي يقبسه عن آباء الكنيسة : فالفلسفة ، التي أوحى بها لأنبياء بني اسرائيل ، تناقلها وسطاء شتى ليوصلوها الى الفلاسفة الوثنيين ، ومن هؤلاء آلت الى المسيحيين . والانجيل هي أيضاً خلاصة هذه الحكمة ، الانجيل « التي فيها يوجد كل مخلوق في ذاته أو في صورته ، في نمونجه الكلي أو في فرادته ، من عالي السماوات الى تخومها ، بحيث أن الله ، الذي خلق المخلوقات والكتب ، شاء أن يضع المخلوقات في الانجيل ، سواء أفهمناها بالمعنى الحرفي ام بالمعنى الروحي » .

ان هذا التصور للحكمة يفضي عملياً الى ثيوقراطية هي أبعد ما تكون عن الاعتدال : « فبنور الحكمة نظمت كنيسة الله ودُبرّت كنيسة

المؤمنين » . وبما ان نور الحكمة هذا هو الذي يسوس العالم ، « فإن منفعة الجنس البشري لا تستلزم اي علم آخر » . والمدينة النيكونية تستدعي الى الذهن المدينة الاقلاطونية : ففي قمة الهرم رجال الدين ، وتحتهم العلماء، وتحت هؤلاء الجند، وفي اخفض الدرجات الصناع ؛ وقانون كنسي ، أساسه الأوحد الكتاب المقدس ، يهيمن على القانون المدني ؛ وبما أن الحكماء ، الذين يتخذهم البابوات والامراء مستشارين لهم ، هم الذين يحوزون المعرفة ، فلا بد أن يحوزوا ايضاً وحدهم مقاليد السلطة ؛ وأخيراً تتحقق وحدة العالم الروحية عن طريق التبشير المبني على هذه المعرفة .

إن التضاد لكبير بين قسّمات الفكر البيكوني هذه وبين تلك القسّمات من مذهب التي درجت العادة على تبويبها مكانة الصدارة لما لها من مدلول تاريخي كبير . فروجر بيكون هو من دعا ، في العلوم ، الى اتخاذ التجربة منهجاً أوحده يغني عن كل منهج سواه . قال : « ان للمعرفة وسائل ثلاثاً : النقل والتجربة والاستدلال ؛ فأما النقل فلا يولد لدينا العلم اذا لم يعطنا علة ما يقوله ؛ وأما الاستدلال فلا يملك بدوره أن يميز المغالطة من البرهان إلا اذا أيدت التجربة نتائجه بأقاعيلها التي تشهد على صدق هذه النتائج . ولكن ليس في أيامنا مع ذلك من يعتمد هذه الطريقة ... ، ولهذا فإن جميع أسرار العلم ، أو جميعها تقريباً ، وأعظمها إطلاقاً تبقى مجهولة من جمهرة من يتعاطى في شؤون المعرفة » . وفي الوقت الذي كان ينتصر فيه للمنهج التجريبي ، كان يقول بضرورة اعتماد الرياضيات ، التي لا تقبل انفصلاً عن هذا المنهج ، في مجال الطبيعيات المرتبطة ، كما لدى روبرت غروستيت ، ببصريات بطليموس من خلال كتاب المناظر لابن الهيثم ، وبالفروضيات الهندسية المبنية على علم المناظر في انعكاس الضوء وانكساره ونظرية ظاهرة قوس قزح ؛ ويبدو لبيكون أن الرسم الرياضي لنقطة الاحتراق خلف عدسة محدّبة منارة بالشمس هو ما يعطي « العلة الخاصة واللازمة للظاهرة » . وفي الوقت الذي اعتنى فيه بيكون بالتجربة وبالرياضيات ، صب اهتمامه على المسائل التقنية ، سواء منها التقنية

الهندسية التي جعلته يتخيل آلات محرّكة أو آلات طائرة أو التقنية الاجتماعية التي تتصل بمعضلة تنظيم العمل ، مثلاً ، أو بمشكلة المساعدة الاجتماعية .

صحيح أن هذا الروح التجريبي ، الرياضي ، التقني لم يكن غائباً قط لدى المهندسين أو المعماريين أو الحرفيين في العصر الوسيط ؛ لكنه بانتقاله الى مضمار النظر العقلي جعل ليكون يبدو وكأنه السلف الحقيقي للفلسفة الحديثة . على أنه لا يجوز أن يغيب عنا وجهه كثيوقراطي إشراقي كان يرى في البابا كليمنضوس الرابع البابا الذي تنبأت به النجوم لتهدى عن طريقه الارض وسكانها الى المسيحية . واتحاد الاشراقية والتجربة هو الذي يحدد معالم شخصية يكون . وهو اتحاد لا يقبل تفسيراً ، اذا كان المقصود المنهج التجريبي كما يُفهم اليوم . ولكنه لم يكن هو المقصود في الواقع ؛ فلسنا نقع لدى بكون على أي منهج محدد لإجراء تجارب ولا لاستخلاص قوانين منها .

ان كلمة تجربة EXPERIMENTUM ترتبط ارتباطاً وثيقاً ، لدى رجل من القرن الثالث عشر ، بأفكار ما عادت توحى بها الينا . فالمجرب EXPERT لدى بكون هو في الجوهر من يعرف أن يجند ويستخدم قوى خفية مجهولة من سائر البشر ؛ فهو الخيميائي الذي يصطنع اكسير الحياة والحجر الفلسفي ؛ وهو المنجم الذي يعرف قدرات النجوم ؛ وهو الساحر الذي يعرف الصيغ التي تتحكم بإرادة البشر . وصورة الكون التي تعطيها التجربة مباينة جداً لتلك التي تعطيها طبيعيات الفيلسوف : فهذه الاخيرة تستنبط الظواهر الطبيعية من خصائص العناصر الاربعة ؛ أما التجربة فتعرف بطرائقها واساليبها قوى خفية غير قابلة للارجاع الى قوى العناصر ، كتلك التي كان بطرس الماريكوري يعتمد عليها في تجاربه على المغناطيس . حينما يتكلم ببكون عن العلم التجريبي اذن فإنما يذهب به القصد الى علم سري ومتوارث ، قوامه معرفة القوى الخفية وما تتيحها هذه المعرفة للمجرب من قدرة على التحكم بالناس والاشياء . وعالم هؤلاء

المجربين هو في جوهره العالم عينه الذي كان وصفه أفولولين ، أي مجموعة من قوى متشابكة متصالبة ، ومن فتنة وعبارات سحرية وقوى صادرة عن النجوم يخضع لها الانسان بغير علمه : ونموذج انتشار كل قوة من هذه القوى بدءاً من نقطة منشئها يلفاه ليكون في علم المناظر ، الذي كان يقبل أهل ذلك العصر إقبالأً عظيماً على دراسته ، والذي كان يضرب ، بانتشار الضوء ، مثلاً مبيناً على «تكاثر الأنواع» . وهذا التكاثر كان بمثابة القانون العام للقوى المتشابكة في الفضاء .

بناءً على ذلك كان ببيكون يعلق على ملاحظة الوقائع قدراً من الاهمية أقل بكثير من ذاك الذي كان يعلقه على استكشاف الاسرار أو الوقائع المدهشة التي يتناقلها المجربون من جيل الى آخر . وقد تقبل بسرعة تصديق مذهلة (وسرعة التصديق CREDULITAS هي عنده فضيلة المجرب الاولى) هذربليونس الاكبر عن الماس الذي يتأكله دم التيس (بليونس ، ف ٢٠ ، ١٠ ؛ ف ٣٧ ، ١٥) ، وعن استخدام غدد القندس في الطب (بليونس ، ف ٣٢ ، ١٣) ، ووقائع ملفقة اخرى كثيرة قبسها من تجربة أجلاف الناس وعجائز النساء .

تتناظر مع تجربة الطبيعة ، المفهومة على هذا النحو ، التجربة الداخلية في مجال الروحيات ، أي الاشراقات التي تحل على الحنفاء والانبيا ؛ وهذه التجربة هي بدورها سرية في أعلى درجاتها : ففوق الفضائل وعطايا الروح القدس وسلام الرب هناك « الانخطافات بشتى أنواعها ، وكل انخطاف منها يتأدى ، على طريقته ، الى رؤية أشياء ما أبيح للانسان أن يجهر بها » . ومن يحز هذه الاسرار الروحية يحز اصلاً وتلقائياً العلوم البشرية .

ان مذهب ببيكون ، بكل عيوبه ويسبب عيوبه بالذات ، شاهد رائع على فراغ صبر بعض رجالات القرن الثالث عشر في تحملهم للأطر التي كانت « فلسفة الباريسييين » تبغي أن تحبس فيها الانسان والكون . فقد كان يساورهم شعور بأن الوجود الحقيقي يقع خارج تلك الأطر ، في هوة

من قوى معجزة لا يستطيع غير قلة من الافراد ، ممن تشرق عليهم حكمة سامية ، أن يجدوا طريقهم فيها .

(١٩)

فيتلو والمنظوريون

عن مثل هذا الروح صدرت تأليف فيتلو، الذي ولد في بولونيا بين ١٢٢٠ و ١٢٣٠ وعاش في إيطاليا حيث صادق ، في وقت واحد مع القديس توما ، العالم باللغة والثقافة اليونانيتين غليوم الموربكي ؛ وانما بناء على طلب هذا الاخير كتب المنظور ، وهو محض تقييش من مؤلفات اقليدس وابولونيوس البرجاوي وعلم المناظر لبطليموس ، المنقول الى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر ، وعلى الاخص كتاب المناظر للعربي ابن الهيثم الذي ترجم منه مقتطفات تضمنت نظرات جديدة بالاعتبار في الادراكات البصرية المستفادة ، الأساس الذي نهض عليه كل علم النفس الحديث في الادراك .

إن الصلة عند فيتلو بين الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثه وعلم المنظور مماثلة لنظيرتها لدى روبرت غروستيت . صحيح ان الرمزية النورية في بيان فعل الواحد ترتكز الى القديس اوغسطينوس والى الرسالة الى اهل رومية^(٤٠) ، لكنه يعرضها من زاوية منظورية : فالنور هو في آن معاً جسم بسيط وقادر من ثم على التكثر ؛ « الى الجسم الابسط يعود الامتداد الاكبر؛ فيلئ الماء يعود امتداد اكبر من ذاك الذي يعود الى التراب ، والى الهواء امتداد اكبر منه الى الماء ، والى النار منه الى الهواء » . اذن فالنور ،الذي هو أدق الاجسام ، أعظمها قابلية للامتداد؛ انه يسكن فيه الاجسام ؛ ويتيح للنماذج أن تنعكس في الهيولى ، وبذلك

(٤٠) وهي لبولس الرسول .

يكون هو مبدأ المعرفة . وهذه الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة تناظرها سمة كنا لاحظناها تكراراً، وهي التي تجعلها على خلاف مع التوماوية: انها غلبة الحب على المعرفة: « في الوجود الواحد يسبق الحب بصورة طبيعية المعرفة ...! والمعرفة نجاح الحب: لا لأن المعرفة تكملة الحب، وانما لان الحب يتكرر بفعل المعرفة ويحيا في ذاته ... ليست المعرفة كمال الحب ، بل يكاد الامر ان يكون على العكس من ذلك ، إذ بالاضافة الى التلذذ والحب تنتظم المعرفة » .

ونلقى اخيراً لدى ديتريش الفريبرغي ، الذي ولد نحو ١٢٥٠ وعلم اللاهوت في باريس في سنة ١٢٩٧ وتوفي بعد سنة ١٣١٠ ، ذلك الجمع عينه بين الباحث التجريبيية ، وعلى الاخص البصريات ، وبين الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة. وديتريش هذا وضع نظرية رياضية في قوس قزح، علل فيها الظاهرة بانكسار ضوئي مزدوج يعقبه انعكاس على قطرات المطر: وعلى الرغم من انتمائه الى الإخوة الوعاظ أخذ بناصر فلسفة أوغسطينية وافلاطونية محدثة مبانة جداً للمذهب الرسمي للرهبانية الدومينيكانية . وقد قبل ، بمقتضى مبادئ الالهيات لابروقلوس ونظرية الاقانيم الثلاثة ، بتصورات حدوث الاشياء بالانبثاق وارتدادها ، وان حاول التوفيق بينها وبين فكرة الخلق . ولئن أخذ من جهة ثانية عن ارسطو فكرة العقل الفاعل ، فإنما ليوحد بينه وبين القسم الخفي من العقل ABDITUM MENTIS وعمق الذاكرة PROFUNDITAS MEMORIAE NOS- TRAE ، اي صورة الله التي تمثل فيها مباشرة وبلا تكلف القوانين الازلية والحقيقة الثابتة ، بينما التجريد هو محض وظيفة للقوة العارفة .

(٢٠)

ريموندو لول

إن نتاج ر . لول الضخم ، الذي لم يُدرس بعد بتمامه ، ليقف شاهداً على طبيعة المشاغل التي كانت تستأثر بالاهتمام في مختتم القرن الثالث

عشر . فمؤلفاته ، الموضوع بالقطالونية او باللاتينية (لئن عثر عليها فإن مؤلفاته العربية بالمقابل لم يعثر عليها) ، تسعى جميعاً الى خدمة غرض واحد ، وقف عليه ايضاً أفعاله ودعا له بلا ملل ولا كلل : بسط سلطان الكاثوليكية ، باعتبارها والعقل شيئاً واحداً ، على المعمورة قاطبة . ولد في ميورقة سنة ١٢٣٥ ، وهجر سنة ١٢٦٥ امراته وأولاده لينصرف بجماع نفسه الى رسالته : فعلى مدى تسع سنوات تعلم في ميورقة لغة العرب وعلمهم ؛ واقترح على الباباوات نحو ١٢٩٠ خطة لحملة صليبية وتبشيرية على ديار الكفار . وفي ١٢٨٨ ، ولاحقاً في ١٢٩٨ و ١٣١٠ - ١٣١١ ، أقام في باريس حيث حرر عدداً كبيراً من المقالات (واكثرها لا يزال مخطوطاً) في الرد على الرشديين . وفي ١٣١١ حضر مجمع فيينا وطالب فيه بتدريس اللغتين العربية والعبرية في روما وفي عدة جامعات لإعداد المبشرين . ثم قصد بنفسه افريقيا الشمالية ، ليهدي فيها « الكفار » بالحسنى ، فلقى من سوء المعاملة ما لقي ، فعاد أدراجه الى ميورقة حيث توفي سنة ١٣١٥ أو ١٣١٦ .

ان هذا الرجل الذي وقف نفسه بملء الحميا على مهمته العملية ، هذا المتصوف الذي كان منطلق نشاطه رؤياً رآها ، والذي كتب المحاورات وانشيد الحب بين الصديق والحبيب ، هو ايضاً مؤلف كتاب الفن الاكبر الشهير ، وفيه غلبة بنية للطابع العملي على الطابع النظري ، شيمته في ذلك شيمة كل المنحى العام لحياة واضعه . فريموندولول ، شأنه شأن جميع اولئك الذين شاؤوا في العصر الوسيط ان يحاربوا الكفار او الهرطقة ، وبمقتضى تقاليد القرن الثاني عشر برمته ، عقد النية على أن « يثبت عقائد الايمان باعتبارات الضرورة » . وانما في خدمة هذا الهدف وضع الفن العام او الفن الاكبر ، أي فن النقاش والجدل الذي يتحتم ، في تصوره ، ان يكون شعبياً الى حد كاف وأن يكون سهل المآخذ كيما يمد ، حتى عامة الناس ، بوسائل الدفاع عن العقيدة : فالكاثوليكية في نظر لول هي ديانة كلية ، مركزة الى منهج في التفكير هو بدوره كلي .

ما كنه الفن الاكبر؟ نذكر أن منطق أرسطو كان يكبو عند مسألتين ، كلتاهما من المسائل الفنية : أولاها ما استكشاف المقدمات اللازمة أو المبادئ القمينة بأن تعطي نتيجة القياس طابعاً برهانياً وعلمياً ، وثانيتهما ، وباعتبار الحدين الطرفين ، استكشاف الحد الاوسط الذي سيجمع بينهما. هاتان المسألتان هما اللتان يتباهى الفن الاكبر بأنهما وجد لهما الحل ؛ فما هذا الفن بحصر معنى الكلمة فن استدلال، وانما فن استكشاف. وعناوين بعض مقالاته تفصح عن ذلك بغير التباس: « في استكشاف الاوساط بين الموضوع والمحمول ، الطريق المختصر الى اكتشاف الحقيقة ، أو الفنان الاكبر والاصغر ، فن اكتشاف الجزئي في الكلي ، مسائل في فن البرهان أو اختراع المسائل القابلة للحل ، فن استكشاف الحقيقة » .

« ان لكل علم مبادئه الخاصة والمباينة لمبادئ العلوم الاخرى ؛ ومن ثم فإن ملكة الفهم تتطلب ان يكون هناك علم عام بمبادئ عامة تتضمن مبادئ العلوم الجزئية الاخرى ، كما يتضمن الكلي الجزئي » : تلكم هي العبارة الافتتاحية في الفن الاكبر العام والآخر . ولنستذكر الطريقة التي كان أوصى بها أرسطو لاستكشاف الحد الاوسط الذي يسمح بالاجابة عن مسألة ، أعني معرفة هل يعود أم لا محمول بعينه الى موضوع بعينه : فإذا بحثنا ، بالنسبة الى موضوع بعينه ، عن جميع المحمولات الممكنة ، توصلنا وجوباً الى استكشاف جميع الحدود الوسطى الممكنة بين هذا الموضوع وهذا المحمول . و الفن الاكبر تعميم لهذه الطريقة . ويفترض لول أولاً أنه مستكشف جميع المحمولات الممكنة لموضوع بعينه في حال تعداد الصفات التالية : « الخيرية ، العظمة ، السرمدية ؛ القدرة ، الحكمة ، الارادة ؛ الفضيلة ، الحق ، المجد ؛ الاختلاف ، الاتفاق ، التضاد ؛ المبدأ ، الوسيلة ، الغاية ؛ الاكبر ، المساوي ، الاصغر » ؛ والصفات التسع الاولى هي الصفات الالهية ، بينما الصفات التسع الثانية إضافات وكل محمول قابل للارجاع ، في نظره ، إما الى واحدة من هذه الصفات ، وإما الى

تركيب من هذه الصفات، وهو تركيب يتم بموجب بعض القواعد . ومن جهة اخرى ، يمكن أن تطرح بصدد كل موضوع أسئلة عشر : أهو موجود ؟ ما هو ؟ مِمَّ هو مركب ؟ لِمَ هو موجود ؟ ما كمه QUANTUM ؟ ما كيفه QUALE ؟ متى وجوده ؟ أين وجوده ؟ مع أي شيء وجوده ؟

إن هذه المقدمات تكفي لتدل على أن الفن الأكبر ما كان له أن يتعدى دائرة منطق أرسطو : ففن الاختراع المزعوم هذا ما هو إلا فن تصنيف وتأليف بين معان قائمة في الذهن وليس على الإطلاق فناً لاكتشافها . ويبدو أحياناً أن لول يخلط بين الترتيب والاختراع : فهو يسدي مثلاً الى « الفنان » ، الذي يبحث في الطبيعيات ، النصع « بأن يطبق التصور الذي ينتابه الشكل بصدده (تصور الطبيعة) على القواعد العشر ، أي أن يطرح بصدده الأسئلة العشرة الأنفة الذكر ، ثم يضيف القول (الصفحة ٧٨ ، ب) : « كما أن البلور الموضوع في لون أحمر يتهيأ بالاضافة الى هذا اللون ، وكذلك إذا ما وضع في لون أخضر ، كذلك فإن الحد المجهول اذا ما طيف به DISCURRITUR عبر القواعد العشر وأنواع القواعد ، فإن هذا الحد المجهول يتلون أو يتنور بالقواعد التي يوضع فيها » ، وهو كما نرى تنور صوري محض ، قوامه معرفة ما ينبغي طلبه بصدد الشيء ، ويسمع بالتماس الشيء في مظاهر شتى ، لكنه لن يكون أبداً كافياً لاستكشاف الأجوبة .

تلكم هي تيارات الفكر في القرن الثالث عشر . ولا بد أن يكون القارئ لحظسمة مشتركة بين هذه التيارات العظيمة التباين : فليس من قبيل المصادفة أن تكون الحقبة التي ندرسها قد دشنتها اينوشنسيوس الثالث الذي حامى ، أكثر من أي بابا آخر ، عن أولوية الروحانيات ، وأن يكون الكهنة القانونيون ، التابعون مباشرة للبابا ، قد شغلوا في الجامعات مراكز مرموقة . ففي كل مجال ومكان حلم الحالمون بتنظيم هرمي وبوحدة روحية : والمذاهب التي تقدم بيانها صدرت عن الروح نفسها التي جيشئت الحملات الصليبية : نشر الكاثوليكية في جميع أرجاء المعمورة . وهذه

الوحدة الروحية أسقطت على الوجود الميتافيزيقي ، فقبل الجميع ، بغير استثناء ، بأن يتمثل هذا الوجود في الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة (القابلة للتوفيق بسهولة مع فكرة الخلق) بوحدتها وتراتبها الهرمي . ورُسمت سياسة مثلى ، تذوب فيها السلطة الزمنية في السلطة الروحية أو تتبع لها ؛ ولئن حظي العقل والمجتمع الأرضي ، لسبب من الأسباب ، بالاستقلال الذاتي ، فإنما بقدر ما يمكن الكلام عن استقلال ذاتي بالنسبة الى وظيفة تولدت رسم حدودها على وجه التعيين سلطة عليا .

والحال أن هذه الصبوة الى الوحدة تمخضت عن فشل ذريع : ففي القرن الرابع عشر ، وفيما كانت تولد من أهوال حرب المئة عام^(٤١) فكرة القومية التي ستنحي الى الأبد فكرة الوحدة السياسية للعالم المسيحي ، راح تصور الكون السائد يتخلع ويتفكك . أوْلا يصح القول أصلاً إن العناصر التي أخذها مفكرو القرن الثالث عشر عن الأسلاف ليشيدوا مذاهبهم إنما كانت تعمل على العكس على نحر هذه المذاهب في صمت ؟ فالأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والتجربة ، والرياضيات ، والمأثورات القديمة ، جميع هذه القوى ، التي بدت لنا لحين من الزمن تساهم في بناء نظام فكري للعالم المسيحي ، ستتكشف من الآن فصاعداً على حقيقتها باعتبارها قوى مستقلة أتم الاستقلال عن الاعتقاد المسيحي بمصير خارق للطبيعة .

(٤١) يطلق هذا الاسم على جملة الحروب والمصادمات التي دارت رحاها بين فرنسا وإنكلترا في القرن الرابع عشر والخامس عشر ، وهي في أصلها حرب سلالية .

ثبت المراجع

- I. H. DENIFLE et A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, (1200-1286), Paris, 1889.
- P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1933-1934.
- V. DOUCET, *Maîtres franciscains de Paris*, supplément au *Répertoire* de P. GLORIEUX, *Arch. Franc. hist.*, 1934.
- R. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, rééd., par F. M. POWICKE et A. B. EMDEN, Oxford, 1936.
- II. — M. GRABMANN, I: *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e III Gregorio IX*. II: *Guglielmo di Moerbeke, P. P., il traduttore delle opere di Aristotele, Miscellanea historiae pontificiae*, 2 vol., Rome, 1941.
- D. A. GALLUS, Introduction of Aristotelian Learning to Oxford, *Proceedings of the British Academy*, XXIX, Londres, 1944.
- G. PEDERSEN, Du quadrivium à la philosophie, *Artes liberales*, Leyde-Cologne, 1959.
- H. ROOS, Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts, *Artes liberales*, Leyde-Cologne, 1959.
- III. — GUNDISALVI, *De divisione philosophiae*, éd. par L. BAUR, Dominicus Gendissalinus, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster i Westf., 1903.
- A. SCHNEIDER, Die abendländische spekulation des zwölften jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, *Beiträge...*, Münster, 1916.

- CL. BAUMKER, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller, *Beiträge...*, Münster, 1927.
- A. H. CHROUST, The Definitions of Philosophy in the "De divisione Naturae" of Dominicus Gundissalinus, *New Scholasticism*, Washington, 1951.
- IV. — GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera*, Paris-Orléans, 1674 (2 vol.).
- De immortalitate animae, *Beiträge...*, 1897.
- Deux Tractatus de bono et malo, *Mediaeval Studies*, 1946 et 1954.
- N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880.
- M. BAUMGARTNER, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. *Beiträge...*, 1895.
- J. KRAMP, Das Wilhelm von Auvergne "Magisterium divinale", *Gregorianum*, 1920 et 1921.
- A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso*, 3 vol., Milan, 1945-1946.
- E. GILSON, La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1946.
- V. — D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century*, Oxford, 1936.
- E. FARAL, Les Responsiones de Guillaume de Saint-Amour, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1950-1951.
- G. BONA FEDE, *Il pensiero francescano nel secolo 13.*, Palermo, 1952.
- M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957.
- VI. — ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, 3 vol., Quaracchi, 1924-1930.
- *Glossa in IV Libros Sententiarum*, 4 vol., *ibid.*, 1951-1957.
- *Questiones disputatae "Antequam erat frater"*, 3 vol., *ibid.*, 1960.
- E. GOSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung bei der Summa Halensis*, Munich, 1964.
- JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, Paris, éd. P. Michaud-Quantin, 1964.
- Saint BONAVENTURE, *Opera*, II vol., Quaracchi, 1882-1891.
- (Editio minor, *ibid.*, 1934-1939).

- *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, trad. DUMÉRY, Paris, 1960.
- *Anthologie*, dans V. M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943.
- E. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras, Beiträge...*, Münster, 1909.
- B. A. LUYKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Beiträge...*, 1921.
- J.-M. BISSEN, *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929.
- P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal, 1936.
- E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943.
- J.-G. BOURGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961.
- K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Weir, 1964.
- C. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo in S. Bonaventura, Antonianum*, 1964 et 1965.
- MATHIEU D'AQUASPARTA, *De productione rerum*, Quaracchi, 1956.
- *De fide et cognitione, ibid.*, 1957.
- *De anima*, Paris, 1961.
- Jean PECKHAM, *Quodlibet romanum*, Rome, 1938.
- *De anima*, Florence, 1949.
- H. SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestione de anima tractantes, Beiträge...*, Münster, 1918.
- D. L. DOUIE, *Archbishop Pecham*, Oxford, 1952.
- VII — ALBERT LE GRAND, *Opera*, 21 vol., Lyon, 1651; 38 vol., Paris, 1890-1899.
- Ed. critique en cours, Münster, 1951 sq. (6 vol. parus).
- G. MEERSMAN, *Introductio in opera Omnia beati Alberti Magni*, Bruges, 1931.
- M. LAURENT et Y. CONGAR, *Essai de bibliographie albertinienne, Revue thomiste*, 1931.
- H. FRONBER, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breslau, 1909.
- W. ARENDT, *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, Iena, 1929.
- R. LIERTZ, *Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*, Munich, 1931.

- H. C. SCHEEBEN, *Albertus Magnus*, Bonn, 1932.
- G. DAHMNERT, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der "Abstractio"* (avec une bibliographie critique), Leipzig, 1934.
- M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das Mittelalterliche Geistesleben, Mittelalterliches Geistesleben, II*, Munich, 1936, p. 324-412.
- E. GILSON, *L'Ame rationnelle selon Albert Le Grand*, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1945.
- P. MICHAUD-QUANTIN, *La Psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966.

VIII-XII. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Opera*, Rome, éd. léonine, 1882 sq. (en cours).

- Editions manuelles, Turin, Marietti, et Paris, Lethielleux, dates diverses.
- *Somma contra Gentiles*, Rome, éd. léonine manuelle, 1934.
- *De ente et essentia*, Paris, éd. Roland-Gosselin, 1925.
- *In Librum de Causis Expositio*, Freiburg-Louvain, éd. Saffrey, 1954.
- Trad. fr. de la *Somme théologique*, Paris, 1925 sq.
- Trad. fr. de la *Somme contre les Gentils* (avec texte latin), 4 vol., Paris, 1951-1961.

Bibliographie critique et méthodique depuis 1924 dans le *Bulletin thomiste*, Soisy-sur-Seine, Le Saulchoir.

- P. MANDONNET-J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, 2^e. éd. revue et complétée par H.-D. CHENU, Paris, 1960 (1^{re} éd., Paris, 1921).
- P. MANDONNET, *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910.
- A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1922.
- A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.
- A. MARC, *L'Idée de l'Etre chez saint Thomas et la scolastique postérieure*, Paris, 1931.
- B. MICHEL, *La Notion thomiste du bien commun*, Paris, 1932.
- J. de FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1945.
- G. VAN RIET, *L'Epistémologie thomiste*, Louvain, 1946

- R. GABRICOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Bruges, 1947.
- M. D. GRENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1950.
- *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1962.
- L. B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1953.
- E. GILSON, *Le Thomisme*, 5^e éd., Paris, 1954.
- F. LITT *Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.
- W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mayence, 1964.
- XIII. — SIGER DE BRABANT, *De aeternitate mundi*, Louvain, 1937.
- *Questions sur la Métaphysique*, Louvain, 1948.
- F. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, I: *Etude critique*, Louvain, 1911; II: *Textes inédits*, Louvain, 1908.
- F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, I: *Les œuvres inédites*, Louvain, 1931; II: *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942.
- J.-J. DUIN, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954.
- BOECE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, Berlin, 1964.
- Edition en cours des Commentaires, dans le *Corpus philosophorum danicorum medii aevi*, Copenhague, 1955 sq.
- M. GRABMANN, Die Opuscula "De Summo Bono sive de Vita Philosophi" und "De Somniis" des Boetius von Dacien, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1931. (Repris dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 200-224.)
- B. NARDI, Note per una storia dell'averroismo latino, *Rivista Stor. Filos.*, 1947-1948.
- E. GILSON, Boèce de Dacie et la double-vérité, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1955.
- XIV. — F. EHRLE, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1913.
- P. GLORIEUX, Comment les thèses thomistes furent proscrites à

- Oxford (1284-1286), *Revue thomiste*, 1927.
- J. KOCH, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329, *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, II, p. 259-291.
- D.-A. CALLUS et L.-J. BATAILLON, Bibliographie et mises au point sur les "Correctoires", *Bulletin thomiste*, 1956 et 1959.
- XV. — HENRI DE GAND, *Summa Theologica*, Paris, 1520 (reprod. Saint-Bonaventure, U.S.A., 1953).
— *Quodlibeta*, Paris, 1518 (reprod. Heverle-Louvain, 1961).
- J. PAULUS, *Henri de Gand*, Paris, 1938.
- XVI. — GILLES DE LESSINE, *De unitate formarum*, Louvain, 1902.
- GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibets*, 5 vol., Louvain, 1904 sq.
- M. de WULF, *Un Théologien-philosophe du XIII^e siècle, Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904.
- M.-H. LAURENT, Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277, *Revue thomiste*, 1930.
- J. HOFFMANS, La Table des divergences et innovations doctrinales d Godefroid de Fontaines, *Revue néo-scholastique*, 1934.
- P. MANDONNET, La Carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II, 1910.
- G. BOFFITO, *Saggio di bibliografia egidiana*, Florence, 1911.
- E. HOCEDEZ, Gilles de Rome et saint Thomas, *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, I, p. 385-409.
- La Condamnation de Gilles de Rome, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, IV, 1932.
- G. BRUNI, Egidio Romano e la sua polemica antitomista, *Rivista della Filosofia neoscholastica*, XXVI, 1934.
- XVII. — ALEXANDRE NECKHAM, *De naturis rerum*, Londres, éd. Wright, 1863.
- Alfred de SARESHEL (Alfredus Anglicus), *De motu cordis*, éd. Baümker, *Beiträge...* Münster, 1923.
- G. BAUMKER, Die Stellung des Alfredus von Sareshel und seiner Schrift "De motu cordis" in der Wissenschaft des Beginnen den XIII. Jahrhunderts, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissen-*

- schaften, Munich, 1913 (No. 9).
- Robert GROSSETESTE, *Philosophische Werke*, éd. Baur, *Beiträge...*, Münster 1909 (y compris la *Summa philosophiae*, reconnue comme inauthentique).
- R. GROSSETESTE, *Commentaire de la Physique*, Boulder, 1963.
- D. A. CALLUS, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, 1955.
- XVIII. — Roger BACON, *Opus majus*, 3 vol., Oxford, éd. Bridges, 1897-1900.
- *Compendium studii theologiae*, Aberdeen, éd. Rashdall, 1911.
- *Opera hactenus inedita*, 16 vol., Oxford, 1905-1940.
- *Moralis philosophia*, Zurich, éd. Delorme-Massa, 1953.
- A. G. LITTLE, édit. de Roger Bacon. *Essays Contributed by Various Writers*, Oxford, 1914.
- R. CARTON, *L'Expérience physique chez Roger Bacon; L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon; La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, 3 vol., Paris, 1924-1929.
- J. CROWLEY, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain, 1950.
- E. HECK, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn, 1957.
- XIX. — WITelo, *De intelligentiis* (et extraits de la *Perspectiva*), éd. de Nuremberg, 1535, in C. BAUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII, Jahrhunderts, Beiträge...*, Münster, 1908.
- A. BIRKENMAJER, *Etudes sur Witelo*, *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, 1918-1922.
- DIETRICH DE VRIEBERG, *De intellectu et intelligibilis, De habitibus*, dans E. KREBS, *Meister Dietrich* (*Theodoricus Teutonicus de Vriberg*), *Beiträge...*, Münster, 1906.
- *De iride et radialibus impressionibus*, éd. Wüschmidt, *Beiträge...*, Münster, 1914.
- E. KREBS, *Le traité "De esse et essentia" de Thierry de Fribourg*, *Revue néo-scholastique de philosophie*, XIII, 1911.
- E. STEGMULLER, *Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein*, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1940-1942.

- A. MAUREK, The "De quidditatibus entium" of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics, *Mediaeval Studies*, 1956.
- W. A. WALLACE, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg, 1959.
- XX. — Raymond LULLE, *Opera omnia*, Mayence, 1721-1742 (8 vol. parus sur 10 prévus).
- *Opera omnia latina*, sous la direction de F. STEGMULLER, I vol. paru, Palma de Majorque, 1959.
 - *Obres* (œuvres en catalan), 1 vol. paru, Palma, 1901.
 - *Obres essencials*, 2 vol., Barcelon, 1957-1960.
 - *Livre de l'ami et de l'amie*, trad. fr. par A. MARIUS, Bruxelles, 1912.
 - *Livre des bêtes*, trad. fr. par A. LLINARES, Paris. 1964.
 - *Livre du gentil*, ibid., 1966.
- O. KEICHER, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, *Beiträge...*, Münster, 1909.
- G. OTTAVIANO, *L'Ars Compendiosa de R. Lulle, avec une Etude sur la Bibliographie et le Fond ambrosien de Lulle*, Paris, 1930.
- F. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, 2 vol., Düsseldorf, 1962 (avec une bibliographie exhaustive).
- *Das Leben des seligen Raimund Lull*, Düsseldorf, 1964.
- A. LLINARES, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris, 1963 (contient un catalogue des œuvres manuscrites et éditées et une bibliographie méthodique).

الفصل السادس القرن الرابع عشر

(١)

دنس سكوتس

كان أول أعراض هذا التحلل التيار الفكري الذي اصطنعه دنس سكوتس ، الأستاذ الدقيق DOCTOR SUBTILIS . حياته الفكرية لم يمتد بها الأجل : فقد ولد في اسكتلندا نحو ١٢٦٥ ، ودرس « الفنون » واللاهوت في جامعات شتى ، ومنها جامعتا أوكسفورد وباريس . وشرح الأحكام في كامبردج قبل ١٢٠٠ ، ثم في أوكسفورد وباريس ، حيث صار أستاذاً في عام ١٣٠٦ . وحضره الأجل في كولونيا سنة ١٣٠٨ . والنص الوحيد الثابتة نسبته اليه من شرحه لأحكام بطرس اللومباردي هو كتاب التنزيل (وهو قيد النشر) ، على حين أن خير مذكراته هي المذكرات الأوكسفوردية . ومن مؤلفاته أيضاً المسائل على فورفوريوس وعلى عدد من نصوص أرسطو المنطقية ، وكذلك على ما بعد الطبيعة ، بالإضافة الى في المبدأ الأول والقضايا ومسائل مختلفة . أما الأجرومية النظرية وفي مبدأ الأشياء ، المثبتان في طبعة فادينغ - فيفس ، فمؤلفهما الحقيقيان توما الارفورتى وفيتال الفوري .

لا يدخل دنس سكوتس في أي من التيارات التي تتبعنا مجراها :

فمن اعتبره أوغسطينياً ينبغي الرد عليه بالنقد البالغ الحدة الذي وجهه الى أعز نظريات المدرسة : أي نظرية المعرفة العقلية باعتبارها إشراقاً ، ونظرية الأصول البذرية المحتواة في الهيولى والمعارف الفطرية المحتواة في النفس . ولكنه كان أكثر نأياً بعد عن التوماوية : فأشهر نظرياته ، أي الوجود الفعلي للهيولى والتفرد عن طريق الصورة (الهذية HAECCEITÉ) وأولوية الارادة ، تتعارض تعارضاً واعياً وقصدياً مع نظريات القديس توما .

إن واحدة من السمات التي تميزه عن سواه وتفرده هي توكيده بلا تحفظ على ما يمكن أن نصفه بأنه الطابع التاريخي للرؤية المسيحية للكون : فالخلق ، والتجسد ، وتثبيت استحقاقات المسيح هي ، من جانب الله ، أفعال حرة بأكمل معاني الكلمة ، أي أنه كان من الممكن ألا تحدث ، وأمرها منوط بمبادرة من الله لا علة لها سوى إرادته المحضة . فمبدأ القديس أنسلم القائل إن الايمان يتطلب فهماً CREDO UT INTELLEGAM والمجهود المبذول لسبر غور دوافع الله يتعارضان تعارضاً مباشراً مع هذا الروح الجديد . ولهذا أطال الى حد المغالة لائحة موضوعات الايمان الخالصة CREDIBILIA « التي تكون عند الكاثوليكين أكثر يقينية اذا لم ترتكز الى عقلنا الاعمى والمترجرج في غالب من الأحيان ، والتي تجد سنداً قوياً لها في أكثر الحقائق رسوخاً » : فكلية القدرة ، اللاقياسية ، اللاتناهي ، الحياة ، الارادة ، كلية الحضور ، الحقيقة ، العدالة ، العناية الربانية ، أي على وجه التقريب جميع الصفات الالهية التي استخلصها القديس توما من تصور الله باعتباره علة الكون ، هي في نظر دنس سكوتس موضوعات للايمان . على أن ذلك لا يمنعه من التسليم بدليل عقلي على وجود الله ، دليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI الذي يقسرنا على المضي ، لامن الموجود المتغير الذي لنا به اختبار ، بل من التغيرية بما هي كذلك الى الموجود الواجب الوجود الذي يحمل في ذاته مبرر وجوده . وليس لهذا الدليل

أن يجعل نقطة انطلاقه ، كما شاء القديس أنسلم ، فكرة « أعظم موجود يمكن تصوره » ؛ وذلك لأن هذه الفكرة التي ماهي ببسيطة ولا بقطرية قد كونها بأنفسنا بدءاً من موجودات متناهية ، ولا محيصة بادية ذي بدء عن بيان عدم تناقضها .

قد يكون في مستطاعنا أن نلخص هذه النظرات بالقول إن كل أثر من الروح الأفلاطوني المحدث ، أي من إثبات الاتصالية والتسلسل الهرمي بين صور الموجودات ، قد اختفى أو كاد لدى دنس سكوتس . قلن قالت الأوغسطينية بالاتصالية في الوجود ، وبالقائي بالاتصالية في المعرفة ، ولئن قالت التوماوية بالاتصالية في الوجود ، وإنما بالانقطاع في المعرفة ، فإن الصيغة التي يمكن إسنادها إلى السكوتية هي : الانقطاع في الوجود والانقطاع في المعرفة . وبالفعل ، يستخدم دنس سكوتس جميع المفاهيم التي وجدناها تفرض نفسها على القرن الثالث عشر : العقل بالملكة والعقل الفاعل ، الهيولى والصورة ، الكلي والفردى ، الإرادة وملكة الفهم ؛ لكن على حين كانت هذه المفاهيم لدى المفكرين السابقين تتداعى وتتربط وتتسلسل هرمياً وتتناظم ، يبدو أن هدف دنس سكوتس كان أن يجعل من هذه المفاهيم حدوداً مستقلة ، لكل حد منها على حدة وجود تام وكاف ، وهي تنضاف بطبيعة الحال إلى بعضها بعضاً ، ولكن بدون أن يتطلب واحداً الآخر .

ويظهر على أية حال أن دنس سكوتس تخلص عن مبدأ المقايضة الكلية الذي كان لدى بونافنتورا ، وحتى لدى القديس توما ، المحرك الأكبر للاتصالية . فبإعلان دنس سكوتس أن للوجود معنى متواطئاً وليس متشككاً في نظر الله والمخلوقات (أي أنه دال على شيء واحد) ، يقوض كل أساس لعلاقة المقايضة التي تبيح الانتقال من حد (المخلوق) ، هو الوجود بالمعنى المشتق ، إلى حد آخر ، هو الله الذي هو وجود بأئبل معاني الكلمة ؛ وآية ذلك أن المخلوق والله يندرجان بصفة واحدة تحت مفهوم الوجود ، مما لا يوفر على هذا النحو أية وسيلة لتمييز أحدهما من الآخر بالمقاربة بينهما .

أول مؤشرات هذه الانقطاعية نظرية الهيولى : فهي مضادة في آن معاً للأوغسطينية وللتوماوية ؛ للأوغسطينية لأن دنس سكوتس ينفي وجود أصل بذري في قلب الهيولى ؛ وللتوماوية لأنه ينفي المبدأ المشائي القائل إن ما من قوة بقادرة على تمكين الهيولى من الوجود بدون الصورة ؛ وبكلمة واحدة ، انه ينفي القاسم المشترك بين نظريتين هما في الأصل متعارضتان أشد التعارض ، وأعني الرابط بين الهيولى والصورة ، وهو رابط يجعل الهيولى ، في النظرية الأولى ، تتضمن مبدأ باطلاً يجعلها تتشوق الى الصورة ، ويحرم الهيولى ، في النظرية الثانية ، من أي وجود إلا بالاضافة الى الصورة التي تفعلها^(١) . ويرى دنس سكوتس (مثل هنري الغنتي) أن الهيولى ، ما دام لها معنى ذهني متميز ، هي شيء فعلي بذاته ، وهو لا يقيم اعتباراً لاعتراض أرسطو القائل إنه لو كان الأمر كذلك لكان مركّب الهيولى والصورة مركّباً من موجودين بالفعل يتضايغان واحدهما الى الآخر ، فلا يعود له من وحدة .

إن نظرية الجوهر « اللامبالي » ذاتياً بالكلي والفردية ، وهي النظرية المستوحاة من ابن سينا ، ليست لا بتوماوية ولا بأوغسطينية . فمعلوم أن المشائية ، بعد ما تم رسم جدول الأجناس والأنواع حتى ضم أدنى الأنواع أو الأنواع الأكثر نوعية ، كانت ترفض أن ترى أي معقول على الإطلاق في الأفراد ، حيث تتوزع الصورة النوعية ، وتسد هذه القسمة العددية الخالصة الى الهيولى ، الى التحام الأعراض بالصورة النوعية . وإننا لنذكر من جهة أخرى أن الأوغسطينية ، التي رأت في النفس الفردية حامل المصير الخارق للطبيعة ، والتي عزت على كل حال الى النفس معرفة لذاتها بذاتها تجعلها ، على فرادتها ، معقولة أمام ذاتها ، كانت تردّ ، باسم الايمان ، نظرية التفرد بوساطة الهيولى . وقد بقي لدى الفرنسيين سكاني دنس سكوتس شيء من هذا الروح الأوغسطيني : فالتسليم بالقضية

(١) شرح الاحكام الثاني ، المادة ١٢ ، طبعة قادينغ ، م ٦ ، ص ٦٦٤ - ٦٩٩ .

التوماوية ، والاعتقاد بأن الطبيعة أو الصورة النوعية تبقى واحدة في جميع أفراد النوع الواحد ، معناه العودة الى « الملعون ابن رشد »^(٢) ؛ معناه الاعتقاد بأن الطبيعة البشرية ، اللامنقسمة بذاتها ، تنقسم فقط بالكَم مثلها مثل الماء المتجانس إذا ما وزع بين آنية شتى . غير أن مذهب دنس سكوتس يرمي الى نتيجة أكثر عمومية بكثير : فهو يريد أن يعطي الفرد بما هو فرد معقولة مماثلة لتلك التي تعطيها المشائية للنوع ، أي تعييناً بصفات موجبة وجوهرية وليس كما من قبل بصفات سالبة وعرضية : فالسقراطية شيء إيجابي حتى قبل وجود سقراط في الهيولى ، وهي تدوم في سقراط الواقعي أي ما تكن تغيرات الكم والعرض . إن وحدة الفرد ، وهي وحدة مسلم بها من الجميع ، هي التي تتطلب ، في نظردنس سكوتس ، كياناً متعيناً هو الهذية HAECCEITÉ : فالصورة النوعية (الخيلية) لا تحتوي هذا الكيان ، كما لا تحتويه أيضاً الهيولى التي ترتبط بها (البنية الجسمية المشتركة بين جميع أجسام الخيل) ؛ وعليه ، لا مندوحة عن طلبه خارج الصورة ، وخارج الهيولى ، وبالتالي خارج مركبهما ، في وجود نهائي أخير . لكن لا بد من المحاذرة من ألا يأتي الانتقال من النوع الى الافراد على صورة الانتقال من الجنس الى الانواع^(٣) : ففي الانتقال من الجنس الى الانواع يكون الجنس بالاضافة الى العرض كالموجود بالقوة بالاضافة الى صورة تعينه ، ولهذا يتحد الجنس والعرض في موجود واحد . وبالمقابل ، فإن النوع الأكثر نوعية متعين أتم التعيين : فهو لا يتطلب ، استكمالاً لنفسه ، الفردية ؛ ويترتب على ذلك أن « الكيان المفرد (هذية هذا الحصان) والكيان النوعي يبقيان في الموجود الفردي الواحد (هذا الحصان) ماهيتين متميزتين تمايزاً قاطعاً » . وهذا يعدل القول بأن الفردية تنضاف في الواقع فقط الى النوع ،

(٢) م ٦ ، ص ٤٠٥ .

(٣) م ٦ ، ص ٤١٢ .

بدون أن يكون هناك أي رابط من اتصالية معقولة بينهما . وهذه سمة ذات أهمية تجلت في نقد دنس سكوتس للمعرفة الملائكية كما قال بها القديس توما : فهذا الأخير كان يعتقد ، بحسب الماثور الأفلاطوني المحدث ، أن الملائكة تعرف الجزئيات لا كما نعرفها نحن ، وإنما لأنها تحوز عقلاً متفوقاً على عقلنا ، تكون فيه معرفة الجزئيات محتواة في معرفة الكليات : وهذه اتصالية مستحيلة مطلق الاستحالة في نظر دنس سكوتس .

بما أن دنس سكوتس يجعل من الهوى موجوداً فعلياً حتى بدون الصورة ، ومن الفرد موجوداً إيجابياً متميزاً عن النوع ، فإنه يجعل أيضاً للعقل بالملكة نشاطاً مستقلاً بذاته ، الى حد ما ، عن العقل الفاعل : فالدور الخاص للعقل الفاعل أن يفصل الصورة النوعية عن الصورة الحسية التي تكون حاصلة فيها بالقوة ؛ ولكن دور العقل بالملكة هو فعل التعقل ، وهو لهذا الفعل علة تامة ؛ فالنوع المعقول ، الناتج عن التجريد ، مطلوب لا لإحداث فعل التعقل ، المشتق من العقل بالملكة وحده ، وإنما لتخصيص هذا الفعل بهذا الموضوع أو ذاك^(٤) . أضف الى ذلك أنه كان يعتقد أن التمييز بين الأفعال يخرج به الى العلانية التمييز بين الموضوعات ، على الرغم من أنه ينبع بحد ذاته من القوة العقلية وحدها . وواضح للعيان أيضاً كم تباعد هذه النظرية بين دنس سكوتس وبين الاشرافية الاوغسطينية ؛ فاعتراضاً على دعوى هنري الغنتي القائلة إن الموضوعات الحسية لا يمكن أن تنير النفس وأنه لا بد لذلك من شعاع إلهي ، يرد محتجاً بيقين المبادئ الأولى التي يتم تعقلها بالبداية حال تعقل حدودها ، ثم بيقين التجربة ، وأخيراً باليقين الداخلي بحقائق الوجدان ، وجميع ذلك أمثلة على يقين مباشر ومستقل بذاته .

بالروح عينه قال ، رداً على التوماويين ، بأسبقية الارادة على ملكة الفهم . ومع أن الارادة لا تزدرى إطلاقاً بما يمليه عليها DICTAMEN

(٤) م ٢ ، ص ٣٦٢ ، و ٣٦٥ .

العقل القويم ، فإنها تستطيع أن « تأمر ملكة الفهم » بأن توجهها نحو اعتبار هذا الموضوع أو ذاك : « أن تكن ملكة الفهم علة للفعل الارادي فهي إذن علة مستعبدة للارادة » . وما يرمي اليه دنس سكوتس ليس إحلال النظرة الأوغسطينية التي تجعل من الحب قبل المعرفة الهدف النهائي للأشياء محل التوماوية ، بل إعتاق الارادة من ملكة الفهم ، مثلما كان اعتق الهيبول من الصورة ، والفرد من النوع ، والعقل من الاشراق الالهي : فمن شأن هذه الاعتبارات جميعاً أن تتأدى في المقام الأول الى الاعلان عن أن الارادة حرة أتم الحرية : « لا شيء آخر غير الارادة هو العلة التامة للفعل الارادي في الارادة » .

ان هذه النظرات السيكلوجية هي ما يطبقه دنس سكوتس في مضمار علم اللاهوت . ففي الله ايضاً لا يجوز الكلام عن اي استبعاد لإرادته من قبل خير متصور من قبل عقله . صحيح ان الممكنات التي يتصورها الله بعقله ما هي بقرارات عسفية لإرادته ، ودنس سكوتس لم يقل قط بخلق الافكار الأزلية بالمعنى الديكارتي ؛ فهو يؤكد ان الارادة الالهية عاقلة دوماً . لكن الماهيات غير سابقة في الوجود على الارادة كما لو أنها قواعد مطلقة : « ان تكن إرادته أرادت هذا الشيء أو ذاك فليس لذلك من علة سوى ان الارادة هي الارادة » ، وهما من قاعدة بمستقيمة إلا من حيث أنها مقبولة من الارادة الالهية » .

قضية ترتب عليها نتائج بعيدة الاهمية بالنسبة الى روح الاخلاق السكوتية . فالمبادئ الخلقية التي تجعلنا نعرف الخير منوطة بقانون إلهي ؛ ولكن هذا الخير يأتي أولاً من كون الله هو الذي أرادها ؛ وبما أن القدرة المطلقة الالهية POTENTIA ABSOLUTA - وهي معطى من معطيات الايمان - لا حد لها غير عدم التناقض ، فإن الوصايا الاولى من لوح الوصايا العشر هي وحدها الضرورية بحد ذاتها (والمانعة لكل استثناء) . أما الوصايا الاخرى ، التي تتصل بالواجبات نحو مخلوقات جائزة الوجود ، فقد كان من الممكن أن تكون مغايرة ، وليس لها من قوة

إلزامية إلا بما تنص عليه تصريحاً . هي إذن إلزامية مشروطة -POTEN TIA CONDITIONATA ، وقد كان من الممكن ولا يزال ممكناً بعد أن تُعدل بقرار إلهي ، ابتغاء لخير أعظم .

هذا الانقطاع الجذري الذي يدخله دنس سكوتس حتى على الوجود الإلهي يتحكم بتصوره للسياسة . فالأسرة وحدها في نظره مجتمع متولد من «القانون الطبيعي» . أما الجماعات البشرية الأخرى فتقوم على عقد حر (ELECTIO و CONSENSUS) . وبما أن مشاع الأموال الأول قد بطل من جراء الخطيئة ، فإن السلطات المؤسسة بالميثاق الاجتماعي تستطيع أن تضع نظام الملكية وقانون المبادلات وفق الصالح المشترك بدون إحالة الى «قانون طبيعي» يفترض فيه الثبات وعدم التغير . ويفسح هذا المذهب مكاناً وسيعاً للحرية وللمهارة INDUSTRIA البشرية ، ويبشر من أكثر من وجه بالنظريات الديموقراطية الحديثة .

ولسوف تتلبس ارادية دنس سكوتس شكلاً أكثر جذرية بكثير لدى اوكسفوردي من القرن الرابع عشر ، هو توماس برادواردين المولود قبل ١٢٩٠ والمتوفى رئيساً لاساقفة كنتربوري في سنة ١٣٤٩ . كان رياضياً وكان بصفته هذه يحبذ الدليل الانسلمي على وجود الله ، وإن أراد تكملته بإثباته أن مفهوم الموجود الكامل مطلق الكمال لا يستتبع تناقضاً ؛ وقد اندفع في محاربة البدعة البيلاجية الى حد كاد معه ان ينفي كل عليّة غير العليّة الإلهية ؛ فهو لم ينكر فحسب وجود «عقل أو قانون ضروري في الله سبقاً على إرادته» ، بل ارتأى ايضاً أن «الارادة الإلهية هي العلة الفاعلية لكل شيء كائناً ما كان ، والعلة المحركة لكل حركة» ، وأن الفعل الأكثر حرية الذي يمكن ان يأتيه الانسان انما يوجبه عليه الله .

ان هذه النظرية في الاختيار الجبري ، القاحطة غاية القحط ، النائية منتهى النأي عن الصوفية ، لأنها بدلاً من أن توحد الانسان بالله عن طريق التأمل والحب ، تقضي عليه بأن يكون تابعاً له بصورة خارجية مثلما يتبع العبد لسيده (الانسان عبد الله ، أقول : عبد بطوعه ، لا

بكرهه ») ، عرفت رواجاً في القرن الرابع عشر ؛ وقد مثلها في جامعة باريس السيستوي يوحنا الميريكوري الذي أديننت في عام ١٣٤٧ اربعون قضية من قضاياها ، ومنها تلك التي تقول ان «الله يريد أن يرتكب أحدهم الخطيئة وأن يكون خاطئاً ، وإنه يريد ، بإرادته خيره ، أن يكون خاطئاً ، وإنه علة الخطيئة من حيث هي خطيئة ، علة الشر الآثم من حيث هو شر آثم ، صانع الخطيئة من حيث هي خطيئة » . وهذه الجبرية اللاهوتية أثرت ، عن طريق الانكليزي جون وكلف ، على لوتر . وهكذا تكون السكوتية ، التي كثر شراحها كثرة عظيمة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، بل التي أنشئت لها كراسي لتعليمها في جامعات أوروبا الرئيسية ، قد أسهمت بصورة شتى في ولادة روح جديد .

(٢)

الجامعات في القرنين الرابع عشر والخامس عشر

لن نكون من المغالين اذا شددنا منتهى التشديد على الدور الاجتماعي للجامعات في القرن الرابع عشر وفي مفتح القرن الخامس عشر ؛ وفي القرن الخامس عشر صدر مرسوم ملكي ، اكدته ايضاً براءة صادرة عن لويس الثاني عشر سنة ١٤٩٩ ، اختص متخرجي الجامعات بحصة وافية في توزيع الوظائف ؛ فالدراسة الجامعية المطولة (ثلاث سنوات من اللاهوت والقانون الكنسي) كانت شرطاً لازماً لتسمية الكهنة في ابرشيات المدينة . ولم يكن من وسط أكثر حرية من ذاك الذي توفره هذه الجامعات : «وسيط وحي الفكر ودليل الرأي العام الأوروبي ، وأقوى قوة مهابة الجانب نصبت في مواجهة السلطات الشرعية . لم تكن أية هيئة أكثر حرية منها ، ولم يكن أي تنظيم أكثر ديموقراطية منها . مجالس تمثيلية للمجامع والكليات أو الامم ، ومجالس تمثيلية عامة ؛ والحق في البت في

جميع الشؤون، من إدارة وتعليم وقضاء؛ بل حتى مجلس تمثيلي للطلبة في بعضها ... ! أساتذة يتطوعون من تلقاء أنفسهم ؛ سلطات منتخبة ، ولأمد قصير من الزمن(رئيس الجامعة وعميد الكلية لثلاثة أشهر أو أربعة أو ستة ، ولسنة واحدة على الأكثر) ... ؛ وتداركاً لتدخل السلطة المركزية أو السلطات المحلية شبكة واقية من امتيازات غير منازع فيها ؛ وإعفاء ضريبي ، وحق في المحاكمة من قبل أعضاء السلك الجامعي نفسه ؛ وضماناً لفعالية هذه الضمانات الحق في تعليق الدروس ... ذلكم هو الدستور الجامعي الذي أقرت به وكبرسته خطوة البابوات والملوك^(٥) .

لقد امتد ازدهار الجامعات هذا الى منتصف القرن الخامس عشر ، يوم تضافرت ظروف شتى على تجريدها من قوتها ونفوذها لصالح السلطة المركزية ، ويوم هُجر النظر العقلي هجراً شنيعاً وصار الهم الأوحـد التهيؤ للفوز باللقاب الجامعية ؛ ومنذئذ كفت الجامعات ، ولبرـح طويل من الزمن ، عن أن تكون تلك المراكز الفعالة التي كانتـها ، وسوف نرى ان الحياة الفكرية ستواصل مسيرتها في شروط جديدة .

بيد أن هذا الاستقلال تجلى ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، في نظريات عقلية جديدة وجريئة ترتبط بمأثور القرن الثاني عشر أكثر منه بمأثور القرن الثالث عشر . فالحقبة برمتها هيمن عليها النزاع بين القدامى والمحدثين . والحال أن القدامى هم في الواقع مجدـدو القرن الثالث عشر الذين غاصوا حتى الركب ان جاز التعبير في المناقشات التي تولدت من المفهومات الموروثة عن أرسطو وشراحه العرب ، من صورة وهيولى ، ومبدأ تفرد^(٦) ، وعقل فاعل وعقل بالملكة ، وصور معقولة وحسية ، وعقول محرّكة للأفلاك ؛ أما المحدثون فهم أولئك الذين جنحوا الى اطراح هذه المسائل

(٥) امبارت دي لاتور: اصول الإصلاح البروتستانتي LES ORIGINES DE LA RÉ
FORME ، م ١ ، ص ٢٤٧ ، و ٥٢٧ .

(٦) الفلاسفة العرب كانوا يقولون : تشخص وتشخيص . ص ٥٥ .

لصالح رؤية جديدة ، قريبة الى حل ما من تلك التي تتبعنا ارتسام معالمها الاولى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر : اسمية روسلان وايبيلار ، وذرية غليوم الكونشي . ولم يعد بيت القصيد تعقيل الايمان ، صنيع القديس أنسلم ، ولا إنارة العقل ، صنيع القديس بوناقتورا ، ولا تعيين حدود مجاله ، صنيع القديس توما : فقد اكتسب النظر الفلسفي مزيداً من الحرية ، وان بقي مسنود الظهر بصفة عامة الى ضرب من نزعة ايمانية .

ومعلومة هي الاجواء القلقة ، المضطربة ، التي حدث فيها هذا التطور : فلا شيء من العالم المسيحي القديم بقي قائماً على حاله : فسلطان الامبراطور تفتت وتلاشى مع تفكك الامبراطورية الى اكثر من ثلاثمئة إمارة نخرت السلطة المركزية وتاكلتها ؛ وسيتنبأ نيقولاوس الكوزي في سنة ١٤٣٣ بقوله : « كما يلتهم الامراء الامبراطورية ، كذلك سيلتهم الشعب الامراء »^(٧) . ولم تكن سلطة البابوات من ذلك فائدة : بل مزقها الانشقاق الكبير^(٨) (١٣٧٨) الذي تمخض عن مجمع كونستانتز (١٤١٤ - ١٤١٨) ومجمع بال (١٤٣٣) اللذين ما كان من شأنهما إلا أن زادا في حدة النزاع بين التوفيقيين ، أنصار سيادة المجمع على البابا الذي هو في نظرهم مجرد مدير للكنيسة ، وبين غلاة البابويين من مؤيدي سلطة البابا اللامحدودة . وفي ظل هذا الانخساف الذي رزحت تحته السلطات التقليدية ، دبّت حيوية منقطعة النظر في عروق الانظمة الملكية القومية .

في هذه المنازعات التي تواجعت فيها مصالح عملية شتى وأرغمت أهل الفكر على أعمال فكرهم بصدد الكثير من التصورات القانونية شارك معلمو القرنين الخامس عشر والسادس عشر بقسط موفور، وكان جلهم من

(٧) نقلاً عن مان ستينبرغ : نيقولاوس الكوزي NICOLAS DE CUES ، ص ٤٧ .
(٨) الانشقاق الغربي الكبير هو اخطر انشقاق واجهته ، يعد الانشقاق الشرقي ، الكنيسة الكاثوليكية من ١٣٧٨ إلى ١٤١٧ ، وفي اثنا عشر بابواً اثنتان : واحد في روما وآخر في افينيون . وفي سنة ١٤٠٩ قام في بيزا بابا ثالث . «م» .

رجال القانون والسياسة علاوة على كونهم من الفلاسفة . وكان كبير رواد الاسمية، غليوم الاوكامي ، معارضاً ايضاً للبابا يوحنا الثاني والعشرين ؛ وبعد أن صدر قرار بحرمه في سنة ١٣٢٨ استقبله الامبراطور لويس البافاري في بلاطه، فالتقى فيه بيوحنا الجندومي، وكان بدوره عدواً للبابا وصديقاً حميماً لمارسيلوس البادوي الذي كان أكد في كتابه الدفاع عن السلام أن «عموم المواطنين هو وحده المشتري البشري» والذي كان صدر قرار بحرمه في سنة ١٣٢٧ ؛ وفي بلاط الامبراطور كتب غليوم الاوكامي على مدى عشرين سنة وثيف اهاجي ضد البابا ، ومنها المختصر في اخطاء البابا يوحنا الثاني والعشرين ، ووضع سِفرًا عظيماً في السياسة جعل عنوانه محاوره بين معلم وتلميذ حول سلطة الامبراطور والبابا . وقد اغتنم الرياضي والفلكي هنريخ الهابنوخى فرصة الانشقاق الكبير ليحرر مقالات عديدة في شروط الصلح في الكنيسة ، كتبها كلها بعد ١٣٧٨ ؛ ولكن للمؤلف نفسه كتابات اقتصادية وسياسية . وفي القرن الخامس عشر سيهّب الكاردينال بطرس الابي ليؤيد في مجمع كونستانتز حزب دعاة التوفيق ، بينما سينضوي نيقولاوس الكوزي ، في مجمع بال ، تحت لواء الحزب البابوي وسيشارك ، بعد تعيينه كاردينالاً ، مشاركة بعيدة الاثر في جميع الشؤون الكهنوتية في عصره ، وفي مقدمتها اصلاح الداخلي لوضع رجال الاكليروس في المانيا ، والتفاوض مع الهوسيين^(٩) والشرقيين ، وإصلاح الادارة البابوية في روما وادارة الولايات البابوية .

(٩) انصار يان هوس، المصلح الديني التشيكي (١٣٦٩ - ١٤١٥) وعميد جامعة براغ، الذي حرم في سنة ١٤١٢ وأحرق حياً بقرار من مجمع كونستانتز .

(٣)

بدايات الاسمية

امامنا اذن ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، الى جانب الروحيين والمتصوفين الذين سنعود الى لقائهم ثانية ، سلسلة من اهل الجدل والمنطق من ذوي العقل الرصين الرزين ، ممن فقدوا تلك الحماسة الدينية التي كانت تعمر أفئدة أجيال الحملات الصليبية الكبرى ، واكتسبوا في معترك الدبلوماسية المعقدة التي كان يستلزمها في ذلك العصر أي أمر مهما هان تلك العقلية الصافية والايجابية التي تسم مذهبهم بميسمها . إن اسمية ذلك العصر أبعد الاشياء عن أن تكون حلاً جزئياً لمسألة خاصة هي مسألة الكليات ؛ وانما هي روح جديد اخذته الريبة في تلك الماهيات الميتافيزيقية التي اعتقد المشاؤون والافلاطونيون انهم اكتشفوها ، وتمسك قدر المستطاع بالتجربة لا يبيغ ان يفارق ميدانها ، وعدّ حقائق الايمان ، بدون أن يرفضها ، متنافرة عموماً ومستعصية على العقل .

ان الدومينيكان دي دوران دي سان بورسان ، اسقف مو^(٩) ، المتوفى سنة ١٣٣٤ ، لا يقبل بسلطة أي أستاذ أوفقيه «مهما يكن من أمر شهرته ومقامه» . ومع أنه لا يعتنق هو نفسه مذهباً اسماً حقيقياً ، فإنه يرفض وبساطة «الصور» الحسية والمعقولة ويجنح الى نزاع الصفة الجوهرية عن العقل الفعال . فالكلي لا يولد في نظره في الذهن إلا من خلال كيفية معينة في النظر الى الصورة الحسية لا تأخذ بعين الاعتبار سماتها الفردية ؛ والكلي غير سابق في الوجود على هذا النظر ، وهو يختلف عن الفرد اختلاف اللامتعين عن المتعين . مشكلة كاذبة بالتالي هي مشكلة التفريد التي تفترض أن النوع يوجد قبل الفرد ، وذلك ما دمنا نتساعل عما يفرضه ؛ والحال أنه لا وجود لغير الفردي ، وهو الموضوع الاول لمعرفتنا .

٩٠

(٩) مو : بلدة فرنسية تقع على نهر المارن .

كذلك فإن الفرنسي سكاني بطرس اوريول ، الذي علم اللاهوت في باريس سنة ١٣١٨ وتوفي في أفينيون سنة ١٣٢٢ في بلاط البابا يوحنا الثاني والعشرين - وكان من محبيه - أكد في شرحه لكتاب الأحكام أنه «إن معرفة الموجود الفردي والمخصوص أنبل من معرفته بكيفية مجردة وكلية»^(١٠) . وقد نقّدر على فهم هذه الصيغة فهماً أفضل اذا تتبعنا تحليل المعرفة على نحو ما يحاوله بطرس اوريول : فالاشياء تحدث في العقل «انطباعات» يمكن أن تتباين قوة ووضوحاً ؛ ويحدث من جراء ذلك في العقل «ظاهر» يسميه بطرس لوريول ايضاً موجوداً قصدياً ESSE INTENTIONALE ، وانعكاساً FORMA SPECULARIS ، ومفهوماً او تصوراً ، وظاهراً موضوعياً ، وجميعها الفاظ مترادفة تسمي لا الوسيط الذي من خلاله تعرف النفس الشيء ، نظير صور SPECIES التوأمية ، بل الموضوع الخاص للمعرفة ؛ بل لنضيف الى ذلك ان هذا الظاهر لم يكن عند بطرس اوريول صورة ذهنية للشيء لها وجود متمايز عما تمثله ؛ وانما هو الشيء ذاته ، «مائلاً» في الذهن ، ولكن من خلال ما هو منظور فيه فعلياً من قبل الذهن . وعلى هذا الأساس يقال إن هناك معرفة بالجنس ، عندما يكون «التصور» بعيداً كل البعد عن الاتسام بالكمال والتميز ، ومعرفة بالنوع عندما ينحو هذا التصور الى قدر اكبر من الكمال والتميز . تقدم المعرفة يمضي إذن من الكلي الى المفرد ، مما يعني : من المبهم الى الواضح والتميز .

(٤)

غليوم الاوكامي

ان أعظم الاسمين قاطبة ، ذاك الذي استخلص من النظرية نتائجها كافة ، هو الفرنسي سكاني الانكليزي غليوم الاوكامي الذي كان من

(١٠) م ١ ، ٨١٦ ب .

طالبة اوكسفورد (ولد بين ١٢٨٠ و ١٢٩٠ ، وتوفي في ١٢٤٩ او ١٢٥٠) .
 لم يصل الى درجة الاستاذ ، وبقي مجرد مبتدئ INCEPTOR .
 وبضرب من التلاعب بمعنى هذا اللفظ ، سمي الموجه الموقر VENE-
 RABILIS INCEPTOR للاسمية ، وامر الاسمين او حامل لواثهم
 ANTESIGNANUS ، كما سمي انصاره بغير ما تميز بالاسمين
 NOMINALES او الحدين او المعنويين .

ليست حجج غليوم الاوكامي في الاعتراض على وجود الكليات
 بالجديدة ؛ فهي عينها التي كانت استخدمت على نطاق واسع في القرنين
 الحادي عشر والثاني عشر والتي ترجع في اصولها ، وعبر بويثيوس ، الى
 مناقشة ارسطو لمثل افلاطون : فيما ان الكلي يفترض فيه انه موجود في
 ذاته ، فمعنى ذلك انه فرد ، وهذا تناقض : ومن جهة أخرى ، إن وضع
 الكلي لتفسير الجزئي ليس تفسيراً للموجودات بل مضاعفة لها (تطبيق
 المبدأ الاقتصادي الشهير الذي كان اعتمده من قبل بطرس اوربول والذي
 يصوغه غليوم على النحو التالي : لا يجوز وضع التعدد بدون ضرورة
 NUNQUAM PONENDA EST PLURALITAS SINE
 NECESSITATE) : أخيراً ، فإن وضع الكلي في الجزئيات ، حيث
 سيتولى الذهن استنباطه بالتجريد ، انما معناه ايضاً تفريده .

على أن غليوم الاوكامي لا يضع الكليات - وهو يثبت بذلك أمانته
 لبويثيوس ولجميع الشراح القدامى لكتاب المقولات - لا في الالفاظ نفسها
 ولا في الانشاء ، وانما إما في دلالات اللفظة INTENTIO ANIMAE ، وإما في الالفاظ من
 CONCEPTUS ANIMAE ، PASSIO ANIMAE ، وذلك مادامت
 حيث انها تشير الى شيء : وهي بالمعنى الثاني اصطلاحية ، UNIVER-
 SALIA NATURALIA . ولكننا بالمعنى الاول كليات طبيعية

ان غليوم الاوكامي ، باعتباره الكليات اشارات او دلالات ، قد
 تخلى ، صنيع ابيلاز من قبل ، مسألة طبيعة الكليات الى مسألة

استعمالها في المعرفة : وقوام هذا الاستعمال ، الذي منه تستمد وجودها كله ، أن تنوب في العبارة مناب الاشياء التي تدل عليها SUPPONERE PRO IPSIS REBUS : فليست الكليات وهماً أو خيالاً كاذباً ، وانما هي صور ذهنية تمثل بغير ما تميز أي شيء من الأشياء الجزئية المتضمنة في ماصدقها، ومن الممكن أن تسد مسدها مثلما تسد الإشارة مسد الشيء المشار اليه . وكل ما هنالك أنه لا يجوز أبداً أن تغيب عن أنظارنا هذه الإحالة الى الاشياء ؛ بل ينبغي ان نتذكر ان الكلي هو مجرد محمول يصدق على أشياء عدة ، وأنه ليس بالتالي شيئاً بمقتضى المسلمة القائلة : RES DE RE NON PRAEDICATUR الشيء لا يكون محمولاً للشيء .

المعرفة الاولى هي إذن في نظر غليوم حدس بالجزئيات ، فعل إدراكي « يتضمن دوماً ، نظير التصور المحيط الرواقي ، حكم وجود ؛ وهذا الحدس إما خارجي ، وعندئذ يبلغ الى المحسوسات ، وإما داخلي ، وعندئذ يعرف عقلنا بوجه الخصوص وحدسياً بعض المعقولات التي لا تقع البتة تحت الحواس ، مثل فعل التعقل وفعل الارادة والفرح والحزن وأشياء من هذا القبيل يمكن للإنسان ان يتحقق بالتجربة من أنها موجودة فيه ،^(١١) . التضاد بين المحسوس والمعقول يبقى قائماً إذن في نظر هذا الاسمي ؛ ولكن هذا التضاد لا يعود هو عينه التضاد بين العيني والمجرد ، ولا هو التضاد بين معطيات الحواس والماهيات الميتافيزيقية التي هي بمثابة الأصل أو النموذج لهذه المعطيات ؛ وانما هو التضاد بين تجربتين : التجربة الخارجية والتجربة الباطنة . ويترتب على ذلك أن هذا التضاد لا يعود يقدم أي دافع لتكملة معطيات التجربة بماهية ميتافيزيقية توجب ان يكون مرجعها اليها ؛ وهكذا فإننا نجعل جهلاً مطبقاً عن طريق العقل والتجربة هل نفسنا صورة لامادية وغير قابلة للفساد ، وهل يستلزم فعل التعقل صورة كهذه ، وهل النفس المتعقلة على هذا النحو هي صورة

(١١) في الاحكام ، المقدمة ، المسألة ١ .

الجسم^(١٧) . بل على العكس من ذلك ، فالمقابلة بين الحساسة والعقل كانت قميئة فيما يبدو بأن تحمل أوكام ، خلافاً للقديس توما ، ونظير ما فعل أرسطو ، على فصل العقل عن النفس الحسية ، وعلى إضافة صورة ثالثة اليهما ، هي صورة الجسمانية FORMA CORPOREITATIS . كذلك فإن الله وصفاته ليسوا بمعروفين لنا أكثر فيما أن الله غير معروف لنا بالحدس ، فإننا نبذل قصارانا لتكوين فكرة عنه ؛ ولكن ليس بفكرة كهذه ، مركبة من قسمات مأخوذة من موضوعات تجربتنا ، سنتمكن ، كما كان شاء القديس أنسلم ، من الوصول الى وجوده : وإن نصل ايضاً الى هذا الوجود ، كما كان شاء القديس توما ، بالتقدم من المعلولات الى العلة : فعبداً البرهان التالي : « كل ما هو محرك إنما هو محرك بشيء آخر » ليس بحد ذاته بديهياً ولا مبرهنأ عليه (وسنرى عما قليل كيف طعن فيه الاوكاميون) : اما المبدأ الآخر ، الذي ينص على وجوب التوقف في عملية تتبع سلسلة العلل عند علة أولى ، فهو راجع ، ولكن لا سبيل الى إثباته بحصر المعنى . فبديهي والحالة هذه أن تكون وحدانية الله ولاتناهيته وتبليث اقانيمه عقائد ايمانية خالصة .

ان إيماناً يتم تصوره على هذا النحو مفض لا محالة الى استنتاجات أكثر جذرية بكثير من تلك التي انتهت اليها السكوتية : فالوصايا العشر كلها أفعال محض لإرادة الله ، وطاعتنا لها واجبة لا لسبب آخر غير هذه الارادة عينها . « إن الله ليس ملزماً بأي فعل : فهو اذن ما هو حق فعله » .

(١٧) مسائل متفرقة ، ك ١ ، المسألة ١٠ .

(٥)

الاسميون الباريسيون في القرن الرابع عشر : نقد المشائية

حُظرت نظريات اوكام في كلية الفنون بجامعة باريس في عامي ١٣٢٩ و ١٣٤٠ : وبعد تصرم قرن ونيف صدرت عن لويس الحادي عشر إرادة ملكية ، في عام ١٤٧٣ ، بتحظر الاوكامية من جديد ، وصار لزاماً على الاساتذة ان يتعهدوا ، بحلف اليمين ، بتعليم مذهب الواقعية . وبين هذين التاريخين ، وفيما كان العلم الاوكسفوردي يضرب الى الافول ، قامت في جامعة باريس تلك الحركة الاسمية ، العظيمة الاهمية بالنسبة الى تاريخ العلوم والفلسفة ، التي كان ب . دوهم أول من تعمق في دراستها وزانها بحق وزنها . وقد رأى البابا كليمنضوس السادس بعين القلق ، في عام ١٣٤٦ ، الاساتذة في الفنون يممون شطر تلك « المذاهب السفسطائية »^(١٢) . وقد رأينا من قبل أنه أدان في السنة التالية قضايا السيتوي يوحنا الميريكوري الذي أعلن أن الله هو العلة الوحيدة وأن كراهية القريب ليست من المعاصي إلا لأن الله نهى عنها .

في عام ١٣٤٦ أدان قضايا فقيه آخر ، هو الاستاذ في الفنون نيقولاوس الاوتركوري الذي لم يجد مناصاً من أن يجحدها علناً وجهاراً في السنة التالية امام هيئة الجامعة . طبيعيات ذرية يرتد فيها كل تغير الى حركة مكانية ، وعالم لا علة فاعلية فيه غير الله ومنفية عنه كل علة طبيعية . تلكم هي « حرة الكون البسيطة التي اقترحها نيقولاوس لتتوب مناب علم الطبيعة وما بعد الطبيعة الارسطوطاليسيين اللذين لا يتضمنان في رأيه أي قضية يقينية واللذين يتحتم بالتالي الانصراف عنهما

(١٢) دستور جامعة باريس . ك . ٢ ، ف . ١ ، ص ٨٨ .

والاستعاضة عنهما بدراسة كتابيه هو في الاخلاق وفي السياسة .

وسيقم نيقولاوس البرهان على هذا الإنكار بانتقاده المفهومين الأكبرين اللذين تعتمدهما الطبيعيات وما بعد الطبيعة ، أي مفهوم العلية ومفهوم الجوهر . وخطة هذه الانتقادات ، التي قورنت بانتقادات هيوم ، وإن تكن أقرب في الواقع وعلى الاخص الى حجج سكستوس امبيريقوس على العلل - وكان كتاب الاوصاف لهذا الاخير قد بات معروفاً منذ ان ترجمه غليوم الموربكي - نقول : ان خطة هذه الانتقادات هي تطبيق مبدأ عدم التناقض ، كما يعتمد في ما بعد الطبيعة ، كميّار للحقيقة . ومن ثم سيسهل عليه أن يثبت أنه « من معرفتنا بأن الشيء موجود لا يمكن أن نستدل ببداية (وهي بداية قابلة للارجاع الى المبدأ الأول او الى يقين المبدأ الأول) أن شيئاً آخر موجود » . فإن اقترب اللهب من مشاقة الكتان ، فليس لنا أن نستنتج ببداية ان المشاقة ستحترق . وانما يسعني فقط ان أستنتج احتمالياً من كون يدي تسخن اذا قربتها من النار أنها ستسخن اذا تكرر الشرط نفسه . ولقد كان نقد كهذا بمثابة انهيار للطبيعيات المشائية التي كانت تعد رابطة العلية مضارعة لرابطة الهوية (نظراً الى أن كل علية هي مبدئياً تولد الشبيه من شبيهه) والتي كانت تضمن بالتالي وحدة الصيرورة ووحدة العالم . ومن ثم التوحيد ، على حين ان الصيرورة تؤول لدى نيقولاوس الى تعاقب من آناء بغير رابط .

عين هذا النقد وجه الى مفهوم الجوهر : فالجوهر الذي يضعه ارسطو ذاتاً للظواهر التي تعطيها الحواس لا يُعرف لا بالحدس (وإلا لكان عرفه الجميع) ، ولا بالاستدلال ، لأن الظواهر شيء والجوهر شيء آخر ، ولأنه لا يجوز الخلوص من شيء الى شيء آخر . يلزم عن ذلك « انني لست متيقناً ببداية إلا من موضوعات OBJECTIS حواسي وإلا من أفعالي » . ولقد كان في جملة الاحالات IMPOSSIBILIA التي ابتغى سيجر البراباني ان يقيم البرهان عليها بضرب من المغالطة المنطقية القضية التالية : « إن كل ما يظهر لنا ليس إلا ضغثاً وخيالاً ، بحيث يعز علينا أن

نتيقن من وجود أي شيء ^(١٤) . وكان سيجر يستند الى الحجة التالية : ليست الحواس هي التي تعطينا الظواهر ، وانما ملكة أخرى هي التي يتأتى لها وحدها ان تبث فيما اذا كانت هذه الظواهر حقيقية . وما زاد نيقولاوس على أن استكمل الحجة ببيانه ان مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يُعتمد في الانتقال من الظواهر الى الوجود الحق . وقد انتقد كذلك فكرة قوى النفس ، بتوكيده أنه لا يحق لنا ان نستنتج من فعل الارادة وجود الارادة .

(٦)

الاسميون الباريسيون وعلم القوى الارسطوطاليسي

هوذا عالم ارسطو اذن وقد مزقت اوصاله تمزيقاً : ولكن يبقى ، بعد ، تهديم الاس الذي يقوم عليه مذهبه ، أعني علم القوى . فمبدأ هذا العلم كان ، كما نذكر : « كل ما هو محركٌ محركٌ بشيء آخر » ؛ وينبغي أن نفهم هذا المبدأ بمعنى أن الحركة ، لا في أنها الابتدائي فحسب ، بل في كل آن من آناها المتعاقبة ، تحدث عن محركٍ يحتوي بالفعل على ما هو رهن التحقيق في المتحرك . ومن هنا كانت تانك النظريتان الغربيتان اللتان عرهناهم أنفاً : نظرية حركة المقذوفات التي لا يمكن لها ان تتواصل إلا بدفع متجدد باستمرار ، ونظرية حركة الافلاك التي ما هي بممكنة إلا بفعل عقول محركة أزلية الوجود . والحال أن نظرية العقول المحركة للافلاك هذه قد ربطها العرب وفلاسفة القرن الثالث عشر بتصور لاهوتي للكون كانت تقدم له سنداً لا غنى عنه إطلاقاً : فالهرم الملائكي كما شاده دونيسوس الاريوباجي كان يتحقق في تلك العقول المفارقة التي اطلال

(١٤) ماندونيه ، ٢م ، ص ٧٧ .

الفلاسفة النظر في طبيعتها وأفاضوا . ولنصف ان هذا المبدأ الدينامي كان هو الركيزة التي نهضت عليها التوماوية ، لأنه كان المقدمة الكبرى لدليلها الأول على وجود الله .

واضحة للعيان إذن ما قوة المصالح التي كانت ترتبط بهذا المبدأ : والحال أنه هو الذي هاجمه الاسميون الباريسيون (وبعض السكوتيين) ، فأوسعوا بذلك مجالاً أمام تطور الطبيعيات الحديثة ، حينما استغنوا عن ميتولوجيا العقول المحركة بإوالة سماوية تماثل في مبادئها مبادئ الأوالة الأرضية ، وقطعوا في الوقت نفسه رابط الاتصالية الذي كان علم القوى القديم لا يزال يقيمه بين النظرية الفيزيائية في الأشياء والبنية الميتافيزيقية للكون .

أول هؤلاء الاسمين يوحنا بوريدان ، الذي ولد في بيثون نحو عام ١٣٠٠ وصار عميداً لجامعة باريس نحو عام ١٣٤٨ وتوفي بعيد عام ١٣٥٨ . تأثر بالشارح البيزنطي يوحنا فيليبون ، فأخذ عنه مفهوم القوة الدافعة IMPECTUS وتوسع فيه وأوضحه . وهذه القوة الدافعة ينبغي أن نفهم على أنها نقيض مبدأ طبيعيات أرسطو بالذات . وفكرتها مقتبسة من حركة المقذوفات التي كانت بمثابة نقطة التصلب لطبيعيات أرسطو : فحينما نرمي حجراً في الفضاء ، فإن المحرك يعطي المتحرك قوة معينة يقتدر معها على مواصلة تحركه من تلقاء نفسه في الاتجاه ذاته : هذه القوة الدافعة IMPECTUS تكون أقوى كلما كانت السرعة التي يُحرك بها الحجر أكبر ؛ ولولا ان مقاومة الهواء والثقل تضعف الحركة لاستمرت هذه الى غير نهاية . لكننا اذا ما افترضنا ظروفاً لا يحدث فيها هذا الإضعاف ، فإن الحركة في هذه الحال لن تتوقف . وتلكم هي ، على ما يمكن أن نخيل ، حال الافلاك ! فالحق بث في الافلاك ، في بدء الأشياء ، حركة منتظمة ومتشاكلة تتواصل بغير نهاية : وهذه دعوى تبطل جدوى العقول المحركة بل كل مدد خاص من الله ، وتماثل حركة الافلاك بحركة المقذوفات ، وتستبق بنوع ما مبدأ القصور الذاتي ، وتنزع بالتالي الى خفض قيمة

نظرية المواضع الطبيعية ، ومعها ، كما سنرى عما قليل ، نظرية تناهي العالم ومركزية الارض للكون . بيد أن هذا المبدأ لم يكشف دفعة واحدة عن كل غنى نتائجه ، وقد طبقه بوريدان نفسه تطبيقاً غير صحيح حينما اعتبر الحركة الدائرية والمتشاكلة لجرم من الاجرام السماوية قابلة لأن تتواصل على وجه مماثل للحركة المستقيمة ، أو حتى على وجه أمثل ، من جراء الدفعة الاولى .

في الخطأ عينه وقع البرتوس الساكسي ، عميد جامعة باريس سنة ١٣٥٣ ، والمتوفى اسقفاً عن هلمرشتاد سنة ١٣٩٠ . لكنه تقدم في الوقت نفسه بفرضية وضعت وضعاً جديداً كل الجدة مشكلة الاواله السماوية : « الارض تتحرك والسماء ساكنة » . وبالفعل ، ان سكوت الارض لم يعد له منذئذ ، كما لدى ارسطو ، من سبب فيزيقي ، وأمسى بيت القصيد معرفة ما اذا كانت الفرضية الجديدة « ستنقذ الظاهرات » . وعلى هذا النحو دبت الحياة من جديد في الرؤية الفيثاغورية القديمة لسكونية الافلاك ، وهي رؤية لم تغب قط عن علم العصر الوسيط ، وذلك ما دام بعض الشراح وجدها في محاوره قيمانوس لأفلاطون ، وما دام سكوت اريجينا والبرتوس الاكبر قد أتيا بذكرها ، وما دام السكوتي فرانسوا الميروني اعطاها نحو عام ١٣٢٠ الافضلية ، مع اعتدائه هذه المرة الى مفاهيم الاواله العامة القمينة بأن تخلع عليها ملء معناها . ومن جهة اخرى ، وبالروح نفسها ، شرع البرتوس الساكسي بأبحاث في الثقل ، بمعزل عن أية فرضية في المواضع الطبيعية ؛ وقد حاول أن يقدم ايضاً تعريفاً ، كان لا يزال يتسم بعدم الدقة ، للعلاقات بين السرعة والزمان والمكان الذي تجتازه الاجسام في سقوطها .

كان نيقولاوس الاورسمي ، الذي دَرَس اللاهوت في باريس سنة ١٣٤٨ وتوفي أسقفاً على ليزيوس سنة ١٣٨٢ ، واحداً من اولئك الذين اذاعوا الاواله السماوية الجديدة . ففي شرح كتاب في السماء وكتاب في العالم (الذي وضعه باللغة العامية مع بضعة مؤلفات أخرى له) ، أوضح انه ما

من تجربة وما من سبب يبرهنان على حركة السماء وأشار الى « كثرة من اسباب وجبهة تحمل على الاعتقاد بأن الارض محرّكة بحركة يومية بينما السماء لا » : « هو ما بدا له اكثر تمشياً مع الاسبقية الميتافيزيقية للسكون على الحركة (علامة النقص) . ونيقولاوس الاورسمي هذا هو الذي توصل ، قبل ديكارت ، الى اكتشاف كيفية استعمال الإحداثيات الهندسية ، وطمح الى قياس « فيض » الحرارة : وهو الذي اهتمدى ، قبل غليليو ، الى التعريف الصحيح للمكان الذي يجتازه الجسم في حركة سقوطه المتسارعة بانتظام . وقد وجدت هذه الافكار من يروج لها في شخص مارسيلوس الإنغمي المتوفى سنة ١٢٩٦ وهنريخ الهابنبوخي الذي تولى عمادة جامعة فيينا سنة ١٢٩٢ وتوفي سنة ١٢٩٧ ، والذي لا تزال كتاباته في الفلكيات والطبيعات غير منشورة .

على ان الروح الاوكامي تابع مسيرته مع الكاردينال بطرس الآبي ، الذي ولد سنة ١٢٥٠ وصار مديراً لجامعة باريس سنة ١٢٨٩ وتوفي سنة ١٤٢٠ سفيراً للبابا في افينيون . فانطلاقاً من مبدأ القدرة المطلقة الالهية POTENTIA ABSOLUTA قال باستحالة البرهان على وجود العالم الخارجي ، لأنه « حتى ولو باد كل شيء محسوس خارجي ، فإن الله لقادر على أن يبقّي في أنفسنا على الاحاسيس نفسها » . ووجود الله لا يحتمل البرهان إلا بأدلة احتمالية ، وماه نظام « العالم - المرتبط بالقدرة المعيّنة POTENTIA DETERMINATA - في خاتمة التحليل سوى » عادة من عادات الطبيعة . وقد زاد بطرس الآبي في مضمار الاخلاق عن إرادية اوكام ، وخاصم رجال القانون الذين أرادوا ان يخضعوا القرارات الالهية لقانون طبيعي LEX NATURAE مزعوم .

(٧)

الاوكامية والسكوتية والتوماوية

ان تاريخ جامعات القرن الرابع عشر هو على وجه الخصوص تاريخ صراع القدامى والمحدثين . وقد انتشرت الاوكامية بصفة خاصة في المانيا

حيث وجدت لها مبسطاً عادماً الاصاله وانما أمين في شخص جبرائيل ببيل الذي عُلِمَ سنة ١٤٨٤ في جامعة توبنجن وتوفي سنة ١٤٩٥ : والجبرائيليون من تلاميذ ببيل ، من امثال شتاوبتز ، هم الذين هدوا الوثر ، في دير الاوغسطينيين ، الى ذلك اللاهوت الاسمي الذي يتخذ فيه الله وجه يهوه الغضوب وذو النزوات ولا يعود ذلك الإله الذي يخضع إرادته لقانون النظام والخير الذي ابتدعه عقله .

وقد بقي القدامى ANTIQUI ممثلين بلا ريب في الجامعات ، ولكن ممثلهم كانوا من الشراح في المقام الأول : يوحنا كابريولوس (١٣٨٠ - ١٤٤٤) في باريس وتولوز : انطونينوس (١٣٨٩ - ١٤٥٩) في فلورنسا : وفي كولونيا ، بوجه خاص ، بقيت جامعة ألبرتية - توماوية تخرج منها دونيسيوس الكرتوزي (١٤٠٢ - ١٤٧١) . وفي مستهل القرن السادس عشر تنطع كل من قايطانوس ، من ١٥٠٢ إلى ١٥٢٢ ، وفرانسوا سلفستروس الفيراري ، في ١٥١٦ ، الأول لشرح الخلاصة اللاهوتية والثاني لشرح الخلاصة في الرد على الأمم . وكان فرنسيسكاني من النصف الأول من القرن الرابع عشر ، وهو يوحنا الريبايوي ، قد انفمِس في تمييزات دقيقة ولطيفة بين اللامحدود واللامتناهي . وقد استنبط واحد من تلاميذه ، وهولويس البادوي ، من تعليمه قضايا في التغير والجواز في إرادة الله ، فكان مصيرها الادانة في باريس سنة ١٣٦٢ .

(٨)

الصوفية الالمانية في القرن الرابع عشر : ايكارت

في قبالة الحركة الاسمية التي انتهينا من تحليلها نشطت في الحقبة نفسها الحركة الصوفية ، ولاسيما في المانيا . وكان جرسون عرّف في

اواخر القرن الرابع عشر الالهيات الصوفية بأنها « الفهم الواضح واللاذّ للاشياء التي يؤمن بها الانسان وفق الانجيل »^(١٥) . وعلم اللاهوت هذا « ينبغي أن يتم اكتسابه بالتوبة أكثر منه بالاستقصاء البشري » ، وبوسع المرء أن يتساءل عما « إذا لم تكن معرفة الله بطريق الشعور بالقوبة خيراً من معرفته بطريق العقل الذي يبحث » . ونلمس لدى هذا الصوفي الفرنسي ، صديق بطرس الآبي ، تأثير الفكتوريين الذين كانت الصوفية عندهم ، وفي المقام الأول ، طريقة في التأمل مرتبطة بالتقدم في مدارج الروحانية . فاللاهوت المدرسي يثبت ويبرهن ، ويتأدى إلى مذهب من أفكار حسنة التصنيف ؛ أما اللاهوت الصوفي فيعائين ويستمتع ، ويتأدى إلى اتحاد يند عن الوصف بالله .

ان الوسط والشروط التي تطورت فيها الصوفية في المانيا ، والاشكال الادبية التي تلبستها ، هذا كله يميزها عميق التمييز عن فلسفة الجامعات . فهي لا تحتل فصلاً عن الحياة النسكية ، مع كل ما يستتبعه التنظيم الرهباني من تمرس بالتأمل الروحي ، وعن المواعظ باللفة العامة التي تخاطب العاطفة قبل العقل ، وأخيراً عن حركة فكرية عامة وصل مداهها حتى إلى سواد الشعب وتمثلت بوجه خاص بالعقيدة الالفية^(١٦) التي طالعنا أمثلة كثيرة منها في القرن الثاني عشر ؛ وقد أفضت هذه العقيدة في القرن الرابع عشر إلى ظهور كثرة خارقة للمألوف من النبيين والنبيات ممن أندروا بأن دولة الزمان قد دالت وبأن المسيح الدجال سيظهر في وقت

(١٥) الرد على الفضول الباطل ، طبعة دولان ، ١٧٠٦ ، م ١ ، ص ١٠٦ . ومن المؤكد ان الصبغة الخاصة للصوفية الجرسونية ، التي تقرّب مدير جامعة باريس من القديس بونافنتورا والقديس برنار أكثر مما تقرّبه من الاريباجي واريحينا ، لا تنطوي على شيء من السمات النوعية التي نلتقيها لدى الصوفيين الالمان (انظر ١ . كوب : يوحنا جرسون JEAN GERSON ، ١٩٤٠ ، ص ٤٦٩) .

(١٦) الالفية : في الاصل بدعة مسيحية تقول إن المسيح سيعاود ظهوره على الارض ليحكم الف سنة وبعدها يقوم الموتى . ثم صارت الالفية مرادفاً لأي عهد ذهبي . دم .

قريب . والصوفية^(١٧) ، حتى حينما تكون مذهبية ، تحتفظ بالعديد من هذه السمات التي تعقد وشائجها بالشعب : وقد كان المتصوفة الامان في القرن الرابع عشر يؤثرون الكتابة باللغة العامية : وكانوا يعرضون افكارهم إثباتياً وبالصور العيانية : وكان هدفهم الدائم ، كما يقول ايكارت الذي كان أكثرهم ميلاً إلى النظر الخالص ، استيقاق النفس إلى الانفصال عن نفسها وإلى التشكل في الله ، وإلى الاقتناع بنبيلها وبنقاوة الطبيعة الالهية^(١٨) .

ليس بغير هذه اللغة ينطق افلوطين ، الذي كان فكر ايكارت يمت إليه بعروة وثقى ، بدون أن يتبع له مع ذلك تبعية مباشرة : فالدومينيكانى يوحنا ايكارت ، المولود سنة ١٢٦٠ ، كان في جامعة باريس سنة ١٣٠٠ : ولكنه من ١٣٠٤ وحتى وفاته في عام ١٣٢٧ ، خلا فترة قضاها في باريس سنة ١٣١١ ، أقام في ستراسبورغ وكولونيا حيث أصاب شهرة عريضة ، يدرّس ويعظ ويزور ويفتش أديرة الدومينيكانيين : بيد أن نجمه مال إلى الافول في السنتين الاخيرتين من حياته بسبب الهجمات التي شنها عليه الفرنسيسكانيون الذين استصدروا في أفينيون ، في عام ١٣٢٩ ، حكماً بإدانته ثمان وعشرين من قضاياها .

سيكون من العسير علينا إذن أن نفهم كيف انتهى الحال بهذا الأستاذ في اللاهوت ، الذي كان على طريقته رجلاً عملياً ، إلى تأملات في الميتافيزيقا ، لا يجانب الصواب من يرجع إليها أصل الفلسفة الالمانية ، إذا لم نبين أولاً كيف كان يتصور الحياة المسيحية . فقد كان معوله الأول ، فيما يظهر ، مذهب متكامل في التأويل الروحي للتعاليم الانجيلية وللقواعد النسكية التابعة منها : الفقر ، العفة ، الطاعة ، المحبة ، الصلاة ؛ وكان ايكارت يؤول جميع هذه القواعد ، الهادفة إلى صرف الانسان عن نفسه

(١٧) باستور : تاريخ البابوات HISTOIRE DES PAPES ، م ١ ، ص ١٦٦ ، نقلاً عن فان ستينبرغ : الكاردينال نيقولاوس الكوزي ، ص ٢٣ ، ليل ١٩٢٠ .

(١٨) طبعة بفايفر ، ص ١٩١ : فارن مع افلوطين : التسوعات ، ت ٤ ، ف ٣ ، ١ .

وعن العالم ليتدانى من الله ، تأويلاً روحياً خالصاً : فالفقر هو حال الانسان الذي لا يريد شيئاً والذي لا يملك شيئاً ملكاً خاصاً ؛ والفقر الحق ، المتجرد تمام التجرد عن ذاته وعن المخلوقات طراً ، لا يعود مالكاً حتى لإرادة إتمام إرادة الله : فحاله حال من السلبية التامة . يدع فيها لله أن يتم فيه صنيعة ، وهو على أتم استعداد لتحمل عذابات جهنم كما للمشاركة في مباحج المعاناة الالهية . كذلك فإن الحب ، الذي لا يحتمل فصلاً عن العقل مثلما لا يحتمل الروح القدس افتراقاً عن الكلمة ، اتحاد كامل لا يكمن هدفه إلا في ذاته ' وطيقاً لسمة دائمة من سمات الصوفية فإن المقصود بالحب ليس الايروس ERÒS ، الموسوم دوماً بالنقص ، كما يصفه أفلاطون ، وإنما الامتلاء الذي هو والله شيء واحد ؛ ومن ثم فإن فعل النفس العاشقة لا يعود موسوماً بمعيسم النقص ، ولا مسترقاً لآية غاية ؛ والحب والافعال التي يوجي بها ليست بالتالي مكتسبات للنفس ، وإنما هي وجود النفس بالذات (كما يقول ايكارت أخذاً عن أفلوطين) ؛ إنه تلك الوحدة العميقة التي تنصهر فيها ، في اتحاد لا تقصم عراه ، جميع الفضائل التي يغدو في المستطاع مذاك قصاعداً إنجازها بلا مجهود ، وحتى بدون إرادة ولا وعي ، والتي لا يكون فيها من درجات ' فالسَّنَنات والصدقات والصيام عادمة القيمة ما لم تؤخذ في الاعتبار الارادة التي تصدر عنها ؛ فالارادة ، اللامكتثرة بأي نجاح خارجي ، والمتعالية من هنا بالذات على كل الظروف ، على الزمان والمكان ، والتي لا يمكن أبداً بالتالي أن يحول دونها حائل ، هي الفعل الحقيقي ، الفعل الباطن الذي به وحده يكون الاقترب من الله . كذلك فإن الصلاة الحققة ليست هي الصلاة الخارجية ، القاصرة على هدف محدد ومؤقت ، وإنما هي الاستسلام الدائم لإرادة الله .

هنا تعاود الظهور بمنتهى القوة طريقة في فهم الحياة الداخلية ما وجدت قط ، بعد أفلوطين ، صيغة بمثل هذا الوضوح والتمام : فإن يكون هدف الحياة الروحية هو الحب ، وإن يلتزم شمل جميع الفضائل في فضيلة

واحدة ، وأن يكون بلوغ الحرية التامة بردّ النفس إلى جوهرها وبيعاقها من إيسار الاحوال التي يكون فيها نشاطها محدوداً ومعيناً ، فذلك هو الماثور الاقلوطيني الذي رأيناه مراراً وتكراراً يتصادم مع ماثور آخر يذهب إلى أن الفضيلة ليست انطواء على الذات ورجوعاً إلى الذات ، بل قنّية إرادية منوطة بالاتصالات المتعددة والمتكررة بالوسطين الخارجي والاجتماعي . على أنه مما تجدر ملاحظته أن مذهب ايكارت ، شيمته في ذلك شيعة الاقلوطينية ، لا يتأدى إلى ذلك الاستنكاف عن النشاط الخارجي الذي سمي في القرن السابع عشر بالطمأنينية QUIÉTISME . فالانشطة الداخلية للنفس ، تلك التي تتأدى إلى الفعل ، من إرادة وعقل وفهم وحواس خارجية ، لا تلتفي برجوع النفس إلى ذاتها ؛ بل على العكس تُنظم وتُوجه . والمشكلة التي طالما حيرت الرواقية تجد هنا حلها : فمتى حاز المرء المبدأ المستقيم صدرت عنه الافعال المستقيمة من تلقاء ذاتها .

هذا التصور للحياة الروحية هو ما يهيمن ايقاعه على اللاهوت والميتافيزيقا عند ايكارت . وهذا الايقاع نعرفه منذ زمن بعيد : الوحدة الاصلية للموجودات ، الانقسام ، العودة إلى الوحدة ؛ وما من رؤية واحدة للعالم ، منذ عهد الرواقين ، لم يتحدد رسمها العام بهذا الايقاع مهما أصابه من تحريف من جراء شواغل متباينة ؛ فسواء أتصورنا الانتقال من الواحد إلى المختلف انبثاقاً أم خلقاً ، فإن التصور الشامل للأشياء يبقى على الدوام رهين الفكرة القائلة إن نجاح الأشياء عودة إلى الوحدة مع الله ، تأله حقيقي .

أما وجهة نظر ايكارت الخاصة فهي أن هذه العودة إلى الوحدة ستكون مستحيلة ، بل لن يكون لها حتى من معنى ، إذا لم نتصور المخلوقات المتناهية والفردية ، الموضوعة خارج الله ، محبوة بوجود حقيقي ، مثلها في ذلك مثل الوجود الالهي . كل ميتافيزيقا ايكارت تكمن إذن في هذا النقي : « إن الفردية عرض محض ، عدم ؛ احذف هذا العدم ترتد جميع المخلوقات واحدة » . بيت القصيد عنده إذن أن تثبت أن هذا

الاتحاد بالله ، الذي يتمم القدر والمصير ، يكشف لنا في الوقت نفسه عن جوهر الاشياء ؛ وإنما بهذا المعنى يمكن أن توصف صوفية ايكارت بأنها نظرية ؛ فمذهبه في المصير هو في الوقت نفسه مذهب في الوجود .

ان وحدة الله لا تتبدد البتة متى ما فهمنا كل تنوع الاشياء على أنه تظاهر أو تجلٍ لوحدة أعمق وأبعد غوراً ؛ فان يكن الكلام يعبر عن فكر داخلي ، فإن هذا الكلام شيء واحد والفكر الذي يعبر عنه ؛ وحسب المختلف ان يتبدى لنا مختلفاً كيما ننفيه حالاً بصفته مختلفاً ، بصفته موجوداً مستقلاً ، وكيما يعود إلى الله الذي عنه انبثق ؛ وعلى هذا فإنني حالماً أفهم الاشياء على أنها تجلٍ لله ، أعرف أنها إلى الله راجعة .

هذه الطريقة يطبقها ايكارت على ما هو مختلف في الله ، اي على الثالوث ؛ والحق أن كثرة من التصورات الاوغسطينية عن اللاهوت كانت تصلح لهذا التطبيق : أفليس الابن هو الكلمة أو العقل الذي به يفصح الأب عن ذاته ؟ أفليس الروح القدس هو رابط الحب الذي يربط الابن بالأب ؟ ولكن على مثال الثلاثيات التي كانت مبادئ الالهيات لأبروقلس ، بترجمة غليوم الموريكي ، تمده بنموذج عنها ، كان ايكارت يتصور أولاً فوق الثالوث الالهية وحدة غير متشاركة ، « طبيعة غير مطبوعة » ، تبقى نزيلة ذاتها ، بينما يؤلف تحتها الاقانيم الثلاثة « الطبيعة المطبوعة » ؛ فأولهم ، الأب ، يناظر الوحدة المتشاركة عند أبروقلوس ؛ فهو الوحدة المطلقة التي يتوحد فيها المعروف والعارف ؛ أما الابن فيعبر عن فكر الأب ، بينما الروح القدس يوحد بينهما .

ان خلق العالم ، أو فيض الاشياء المخلوقة إلى خارج الله ، لا يختلف اختلافاً بيئاً في طبيعته عن انبثاق الابن عن الأب ؛ وأية ذلك ان العالم المخلوق ان هو إلا تعبير عن الله . فكل شيء في الله وجوده الأزلي ، المتضمن في الكلمة : والخلق هو ذلك الفعل اللازم الذي به يبين الله عن نفسه في ابنه . ولهذا لا يستطيع ايكارت ، الذي لا يقبل بعلية إلهية أخرى غير هذه العلية المباطنة ، أن يتصور الوجود الفردي لكل مخلوق ، في زمان

ومكان محددين ، على أنه نتيجة لفعل إيجابي صادر عن الله ؛ بل إنه لمن الخلف القول إن الله خلق في لحظة معينة السماء والأرض ؛ فهذا الوجود المتناهي للأشياء خارج الله ، وهذا الاختلاف الذي يفرق بينها ، لا يمكن تصورهما إلا على أنهما عدم وانتفاء ؛ وهذا وحده كافٍ ليدل على مدى قوة تأييد ايكارت للنظرية الأفلوطينية - الأوغسطينية التي تجعل من الشر مجرد انتفاء ونقص ، مرتبطين بذلك التنوع وبذلك الاختلاف .

والحال أنه عن طريق معرفة هذه الوحدة الأصلية للمخلوقات يعود العالم إلى أصله . وليس للنفس من وظائف أخرى غير هذه المعرفة . ولنا بعد ذلك أن نتصور مدى الحماسة التي أبدتها ايكارت في تقبله التوكيدات الأرسطوطاليسية القائلة إن «النفس هي بنوع ما كل الأشياء»، وإن الموضوع هو الذات في العقل بالفعل ، وكذلك القضية الأفلاطونية المحدثة القائلة إن كل أقدوم وكل نفس وكل عقل يحتوي كل منها كل الأشياء على طريقته . ذلكم هو الأساس الحقيقي الذي قامت عليه نظريته في النفس ، وهي نظرية لا يجوز أن تُعد ، نظيراً ما افترض بعضهم أحياناً ، بمثابة منطلق لمذهبه ، بل ينبغي ، على العكس من ذلك تماماً ، أن نرى فيها ، كما لدى أفلوطين ، تنويجاً له وخاتمة : فجوهر النفس ، أو ما يسميه أيضاً SYNTERESIS ، هو أشبه بالموضع الذي عنده يستعيد كل مخلوق وحدته . وعلى هذا ، ليست المعرفة بأرفع معاني الكلمة (أي المعرفة ما فوق العقلية بهذه الوحدة أو الإيمان) تمثلاً لأشياء خارجية بالنسبة إليها وستبقى خارجية ؛ وإنما هي استحالة للأشياء بذاتها في رجوعها إلى الله ؛ وربما جاز لنا القول أنها المظهر الروحي لذلك الاحتراق الكلي الذي كان بعض الرواقيين راوا فيه تطهراً أكثر منه حريقاً مادياً .

إن الكلمة المتجسد يفعل فعله ، في مسيحية ايكارت ، لا باعتباره فادياً بل بصفته تساري الوحدة ، الذي فيه يتحقق أولاً أبداً الاتحاد بين المصدر والفيض الذي يصدر عنه ويرتد إليه . ومن ثم فإن المظهر

التاريخي والقانوني والقدسي للمذهب المسيحي ينزل إلى المرتبة الثانية :
فالتجسد ، الذي كان سيتم حتى بدون خطيئة آدم ، ليس مبرره الرئيسي
على الإطلاق ترضية الله عن خطيئة ما هي في الحقيقة - مثل وجود المخلوق
بما هو كذلك - سوى نقص وجود وشبه « عدم » . والحق أن المسيح هو
بالأولى ، وبحسب أجراً نصوص ايكارت ، « الصورة » BILD التي تولدها
الالوهة الفائقة الوصف في كل نفس متجردة تمام التجرد .

ان ما استبقاه المتصوفون الالمان في القرن الرابع عشر من فكر
ايكارت ليس النظرية الميتافيزيقية بقدر ما أنه القاعدة الداخلية للحياة :
فيوحنا تاوُلر (١٣٠٠ - ١٣٦١) وهنري سوزو (١٣٠٠ - ١٣٦٥) هما
في المقام الأول من الوعاظ ؛ أما الفلمنكي يوحنا رويسبروك (١٢٩٣ -
١٣٨١) ، رئيس دير غرونډال على مقربة من بروكسيل ، فكان ميالاً إلى
التأويل المجازي للكتاب المقدس ، وكان أقرب إلى فيلون في تقواه منه إلى
أفلوطين في موهبته النظرية . قال في كتابه زيفة الاعراس الروحية :
« ينبغي للنفس أن تتعقل الله بالله ؛ لكن من شاء أن يعرف ما هو الله وأن
يدرسه ، فعليه أن يعلم أن ذلك محظور . وإن يعرف غير الجنون مصيراً .
ولا مناص من أن يخفق هنا كل نور مخلوق ؛ فماهية الله تلك تجاوز
المخلوقات طراً ؛ فلنصدق أركان العقيدة ولنمسك عن محاولة
استكناها ... تلكم هي القناعة » (١٩) .

انه لنص مثير للاهتمام يُشهدنا على عمق الانشقاق في الفكر في
مختتم القرن الرابع عشر هذا ؛ فلا شيء بقي قائماً من ذلك الكون الذي
يتأدى فيه العالم إلى الله ويكتمل فيه العقل بالايمان . فمن جهة أولى
الاسمية ، حيث العقل الموجه بالتجربة يشرع بمعرفة القوانين الطبيعية
للاشياء ، ولكن حيث الايمان يحيل إلى القدرة المطلقة لله الذي كان في
إمكانه ، لو شاء ، أن يصطنع قوانين مغايرة تماماً ويبقى حراً في تعديلها

(١٩) ترجمة هلو ، ص ٦١ .

متى يشاء ؛ ومن الجهة الثانية الصوفية التي تمضي مباشرة نحو الله بدون ان تمر بالطبيعة ، ولا تلتقي من ثم الطبيعة إلا وهي متشعبة بالله ومتلاشية فيه بنوع ما . وربما كان الاخطر من ذلك بعد هو أن هذا الانشقاق يناظر الانفصال بين وسطين فكريين : من جهة أولى الجامعات^(٢٠) حيث تكونت في تلك الحقبة نخبة فكرية حقيقية وحيث راح العلم يشيد مناهجه ؛ ومن الجهة الثانية الاديرة التي كانت فيها الحياة الروحية ، الأوثق ارتباطاً بحياة سواد الناس ، تشتمل ، إلى جانب التأمّلات العقلية لكبار المتصوفين ، على تيارات شعبية واسعة الانتشار ، اجتماعية أكثر منها عقلية .

(٢٠) لا يعني ذلك ، كما يلاحظ أ كومب في كتابه يوحنا جرسون ، ١٩٤٠ ، ص ٤٦٩ ، انه لم يكن ثمة وجود في الجامعات لتصوفين ، ومنهم جرسون ، مدير جامعة باريس من ١٢٩٥ الى ١٤٢٩ .

ثبت المراجع

- A. DUFOURCO, *Histoire moderne de l'Eglise*, t. VII : *Le Christianisme et la désorganisation individualiste*, 4^e éd., Paris, 1924.
- A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei des Scholastikern des XIV. Jahrhunderts, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 1930.
- C. MICHALSKI, *Les Courants philosophiques à Oxford et à Paris*, Cracovie, 1922.
- *Le Physique nouvelle et les nouveaux courants philosophiques au XIV^e siècle*, Cracovie, 1928.
- *Les Sources du criticisme*, Cracovie, 1934.
- *Le Problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle*, Cracovie, 1937.
- C. de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934-1936, rééd. et remaniement, Paris, 1948 sq., et Louvain, 1956. sq.
- A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Rome, 1955.
- L. — DUNS SCOT, *Opera*, éd. Wadding, vol., Lyon 1639.
- *Opera*, éd. Vivès, 26 vol., Paris, 1891-1895.
- *Opera*, éd. critique, 8 vol. parus, Rome, 1950-1966.

- *Philosophical Writings*, textes choisis traduits en anglais par A. WOLTER, Edimbourg, 1962.
- E. LONGPRE, *La Philosophie du bienheureux Duns Scot*, Paris, 1924.
- C. HARRIS, *Duns Scotus*, 2 vol., Oxford, 1927.
- P. MINGES, *Johannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Quarrachi, 1930.
- S. SWIEZAWSKI, Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot, *Archives d'histoire littéraire et doct.*, 1934.
- P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris, 1934.
- E. GILSON, Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1937-1938.
- *Jean Duns Scot*, Paris, 1952.
- R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Fribourg-en-Brisgau, 1942.
- E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti*, Milan, 1943.
- M. J. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington, 1944.
- A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Saint-Bonaventure (U.S.A.), 1946.
- H. MUHLEN, *Sein und Person nach J. Duns Scotus*, Weir, 1954.
- O. SCHAFER, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. Duns Scoti*, Rome, 1955.
- J. K. RYAN-B. M. BONANSEA, John Duns Scotus, 1265-1965, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 3, Washington, 1965.
- J.-F. LAUN, Recherches sur Thomas de Bradwardine, *Revue d'histoire de philosophie religieuse*, 1929.
- A. KOYRE, *Le Vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, V: Thomas Bradwardine, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1949.
- H. L. CROSBY, *Thomas of Bradwardine, his Tractatus de proportionibus*, Madison, 1955.
- H. A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, 1957.
- F. STEGMÜLLER, Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1933.
- A. FRANZINELLI, Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt, *Rivista critica della storia della filosofia*, 1958.

- II. — G. RITTER, Studien zur Spätscholastik, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1922.
- III. — DURAND DE SAINT-POURCAIN, *Commentaire sur les Sentences*, Paris, 1508 (15 rééditions au XVI^e siècle, Paris, Lyon, Venise).
- *Questio de natura cognitionis*, Münster, 1929.
- J. KOCH, Durandus de S. Porciano, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1927.
- M. D. PHILIPPE, Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain, *Revue thomiste*, 1947.
- Pierre AURIOL, *Commentaire sur les Sentences et Quodlibets*, Rome, 1596-1600.
- Edition critique en cours de publication, Saint-Bonaventure, 1952-1956.
- R. DREILING, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1913.
- P. BOEHNER, Notitia Intuitiva of Non-Existents According to Peter Aureoli, *Rivista della filosofia neoscolastica*, 1949.
- IV. — OCKHAM, *Expositio aurea*, Bologne, 1496.
- *Sammulae in libris Physicorum*, Bologne, 1494; Rome, 1637.
- *Commentaire des Sentences*, Lyon, 1495 (éd. critique de la *Questio prima Principales Prologi*, par BOEHNER, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939).
- OCKHAM, *Summa totius logicae*, Paris, 1488; Oxford, 1665 (éd. critique partielle, par BOEHNER, Saint-Bonaventure, 1951-1954).
- *Quodlibeta septem*, Paris, 1487; Strasbourg, 1491 (réimpression anastatique, Louvain, 1962).
- *Oeuvres politiques et polémiques*, dans M. GOLDAST, *Monarchia sancti-romani-imperii*, II, Francfort, 1614 (réimpression anastatique, Turin, 1959), et R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streit-schriften*, II, Rome, 1914. Edition en cours des *Opera politica* par J. G. SIKES et H. S. OFFLER, Manchester, 1956-1963).
- *Opera prima*, Lyon, 1495 (réimpression partielle anastatique, Londres, 1962).
- *Philosophical Writings*, trad. anglaise de textes choisis par P. BOEHNER,

- Edimbourg, 1957.
- G. M. MANSER, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1912.
- A. PELZER, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés à Avignon en 1326, Revue d'histoire ecclésiastique*, 1922.
- E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927.
- P. VIGNAUX, article "Nominalisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1931.
- E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, Londres, 1935.
- R. SCHOLZ, *Wilhelm Ockham als politischer Denker*, Leipzig, 1944.
- P. BOEHNER, *The Realistic Conceptualism of William Ockham, Traditio*, 1946.
- R. GHELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947.
- L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, vol. I: *L'homme et les œuvres*, Paris, 1950.
- *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris, 1958.
- HOCHSTETTER, VIGNAUX, MARTIN, BOEHNER, etc., *Contributions au numéro commémoratif des Franziskanische Studien*, 1950.
- O. FUCHS, *The Psychology of Habit According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.
- M. MENGES, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.
- B. HAEGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund, 1955.
- M. FIASCONARO, *La filosofia morale di Ockham*, Milan, 1958.
- L. CAZZOLA PALAZZO, *Osservazioni critiche sull' agnosticismo teologico di Guglielmo di Ockham*, Turin, 1961.
- W. KOLMEL, *Wilhelm Ockham und seine Kirchenpolitischen Schriften*, Essen, 1962.
- V. — H. RASHDALL, *Nicholas de Ulricuria, a Mediaeval Hume, Proceedings of the Aristotelician Society*, 1907.
- J. LAPPE, *Nikolaus von Autrecourt, Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1908.
- J. R. O'DONNELL, *The Philosophy of Nicholas of Autrecourt, Mediae-*

val Studies, 1942.

R. WEINBERG, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton, 1948.

M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Milan, 1951.

VI. — BURIDAN, *Summulae logicae*, Paris, 1487; Londres, 1740.

— *Commentaire de la Physique*, Paris, 1509.

— *Commentaire de la Métaphysique*, Paris, 1508.

BURIDAN, *Commentaire de l'Ethique*, Paris, 1489; Oxford, 1637.

— *Commentaire de la Politique*, Paris, 1500; Oxford, 1640.

— *Questiones supra libros quatuor De coelo et mundo*, Cambridge (U.S.A.). éd. Moody, 1942.

P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II, Paris, 1909; III, Paris, 1913.

E. A. MOODY, John Buridan and the Habitability of the Earth, *Speculum*, 1941.

J. FARAL, Jean Buridan, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1946.

A. MEIER, *Die Vorläufer Galileis im IX. Jahrhundert*, Rome, 1949.

M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, chap. 8-10. Madison, 1959.

ALBERT DE SAXE, *Questiones super artem veterem*, Bologne, 1496.

— *Questiones super Analyticos post.*, Venise, 1497.

— *Questiones super Physicam*, Padoue, 1493; Venise, 1504.

— *Questiones et decisiones*, Paris, 1516-1518.

— *De quadratura circuli* (in H. SUTER, *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1883).

M. JULLIEN, Un scolastique de la décadence, Albert de Saxe, *Revue augustinienne*, 1910.

A. DYROFF, Über Albertus von Sachsen, *Festgabe Ballmker*, Münster, 1913.

G. HEIDINGSFELDER, Albertus von Sachsen, *Beiträge zur Geschichte...*, 1926.

ORESME, *Commentaires de la Politique et des Economiques*, Paris, 1486.

— *Commentaire de l'Ethique*, Paris, 1488; New York, 1940.

— *Traité de la monnaie*, Lyon, 1677; Paris, 1864.

— *Traité de la sphère*, Paris, 1508.

— *Livre du Ciel et du Monde*, *Mediaeval Studies*, 1941-1943.

— *Livre de divination*, Cambridge (U.S.A.), 1952.

- M. CURTZE, *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresme*, Berlin, 1870.
- P. DUHEM, Un précurseur français de Copernic, *Revue générale des sciences pures et appliquées*, Paris, 1909.
- C. CAMENZIND, *Die antike und moderne Auffassung vom Naturgeschehen mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Impetustheorie*, Langensalza, 1926.
- E. BORCHERT, Die Lehre von der Bewegung bei Nicolas Oresme, *Beiträge zur Geschichte...*, 1934.
- A. MALER, La doctrine de Nicolas d'Oresme sur les "configurations intensionum", *Revue des sc. phil. et théol.*, 1948.
- Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (in *Die Vorläufer Galileis*, chap. V).
- G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers*, Liverpool, 1952.
- Pierre d'AILLY, *De anima*, Bruxelles, 1484; Paris, 1494.
- *Tractatus exponibilibus*, Paris, 1494.
- *Commentaire de la Sphère d'Holwood*, Paris, 1503.
- *Commentaire des Sentences*, Bruxelles, 1478.
- P. TSCHACKERT, *Peter von Ailly*, Gotha, 1877.
- L. SALEMBIER, *Petrus de Aillaco*, Lille, 1886.
- *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Tourcoing, 1932.
- M. de GANDILLAC, De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les Questions du cardinal Pierre d'Ailly sur les Sentences, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1933.
- P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences* (p. 78 sq.), Paris, 1935.
- B. MILLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Fribourg-en-Brisgau, 1954.
- VII. — A. COMBES, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940.
- *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942.
- *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol., Paris, 1945-1959.
- *La Théologie mystique de Gerson*, Rome, 1963.
- P. GLORIEUX, La vie et les œuvres de Gerson, *Archives d'hist. litt. et doct.*, 1950.
- Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement, *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris, 1959.

- L. MOURIN, *Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952.
- Jean de RIPA, *Conclusiones*, Paris, (éd. Combes-Vignaux), 1957.
- *Determinationes*, Paris, éd. Combes, 1957.
- *Prologue et deux premières questions du Commentaire sur les Sentences*, Paris, éd. Combes, 1961.
- *Quaestio de gradu supremo*, Paris, éd. Combes-Vignaux, 1964.
- A. COMBES, La métaphysique de Jean de Ripa, in *Die Metaphysik im Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia*, II), Berlin, 1963.
- VIII. — Maître ECKHART, *Deutsche und lateinische Werke*, en cours de publication, Stuttgart, 1936 sq.
- Commentaire du Livre de la Sagesse, *Archives d'hist. litt. et doct.*, éd. Théry, 1928-1929.
- *Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, éd. Quint, 1955.
- *Sermons et Traités*, Paris, éd. Petit, 1942.
- *Traités et Sermons*, Paris, éd. Aubier, 1942.
- H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1900.
- O. KARRER, *Meister Eckehart*, Munich, 1928.
- G. della VOLPE, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart*, Bologne, 1930.
- H. EBELING, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1941.
- J. KOPPER, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Sarrebruck, 1955.

- V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960.
- M. de GANDILLAC, J. ANCELET-HUSTACHE, J. A. BIZET, J. KOCH, etc., *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1963.
- TAULER, *Predigten*, Berlin, éd. Vetter, 1910.
- *Sermons*, trad. CORIN, 3 vol., Paris, 1930-1935.
- M. de GANDILLAC, *De Johann Tauler à Heinrich Seuse, Etudes germaniques*, 1950.
- *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal-Paris, 1956.
- SEUSE (SUSO), *Deutsche Schriften*, Stuttgart, éd. Bichlmeyer, 1907.
- *Œuvres choisies*, par J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, 1943.
- B. LAVAUD, *L'œuvre mystique de Henri Suso*, 4 vol., Fribourg, 1946-1947.
- W. UHL, *Der Frankfurter, ein deutsch Theologia*, Bonn, 1912.
- J.-A. BIZET, *La querelle de l'Anonyme de Francfort, Etudes germaniques*, 1948.
- J. VAN RUYSBROECK, *Werken*, 6 vol., Gand, 1858-1868; 4 vol., Malines-Tielt, 1932-1948.
- *Noces spirituelles*, trad. MAETEBLINCK, Bruxelles, 1891.
- *Œuvres choisies*, trad. BIZET, Paris, 1946.
- A.-M. d'ASBECK, *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930.
- F. HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école*, Paris, 1958.

الفصل السابع عصر النهضة

(١)

سمات عامة

في أوساط القرن الخامس عشر الأنسية^(١) ، المختلفة أشد الاختلاف عن الأوساط الجامعية ، كان يجتمع ، تحت حماية الأمراء أو البابوات ، العلمانيون والكليريكيون على حد سواء ، إن في الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا في عهد لورنزو العظيم وإن في الأكاديمية الأدينية في البندقية . وما كان لأي اعتبار عملي أن يتقدم في هذه الأوساط الجديدة على الرغبة في المعرفة بما هي معرفة ؛ فالعقل ، الذي تحررت تمام التحرر ، لم يعد يستترقه ، كما في الجامعات من قبل ، الحاجة إلى تعليم لتأهيل رجال الدين . وفي القرن التالي جرى تأسيس معهد فرنسا^(٢) الذي لم يكن

(١) الأنسية HUMANISME : مذهب مفكري النهضة الأوروبية في إحياء الآداب اليونانية والرومانية القديمة . والأنسي هو العالم بهذه الآداب القديمة . «م» .

(٢) أو الكوليج دي فرانس : مؤسسة تعليمية أنشئت في باريس سنة ١٥٢٩ ، خارج إطار الجامعة ، بأمر من فرانسوا الأول وباقتراح من غليوم بوده . وإلى اليوم لا يزال يعلم فيها المنح الاختصاصيين . «م» .

الغرض منه ، خلافاً للجامعات ، تصنيف المعرفة المستفادة والمتوارثة ، بل تشجيع البحوث والمعارف الجديدة .

أدت هذه الحرية الى تفريخ سريع للمذاهب والافكار ، التي كنا تابعنا إنتاشها الاول على امتداد العصر الوسيط بأسره ، ولكن بدون أن تتاح لها الى ذلك الحين امكانية النمو ؛ وهذا الخليط المشوش ، الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم المذهب الطبيعي ، لأنه بصفة عامة لا يخضع لا الكون ولا السلوك لاية قاعدة مجاوزة ، بل يقنع بالتماس قوانينهما المحيطة ، يشتمل ، الى جانب اكثر الافكار خصوصية وقابلية للحياة ، على فواحش لا تطاق ؛ فقد طاب لأهل ذلك العصر ، بادىء ذي بدء ، أن يتباهوا بازدياد كل ما كان فعله السابقون ؛ كتب بوجيو^(٢) ، وكان أنسياً وابقوريأ نظير صديقه ، يقول : « يطعن لورنزو قالاً في طبيعيات أرسطو ، ويعدّ لاتينية بويثيوس لغة حوشية ، ويقوض أركان الدين ، ويرفع لواء افكار هوطوقية ، ويحتقر الكتاب المقدس ... أفلم يعلم أن الدين المسيحي يقوم ، لا على البراهين ، بل على الاعتقاد الذي يقال إنه يسمو على كل برهان ؟ »^(٤) . والحال أن بوجيو موظف في الادارة البابوية ؛ اما لورنزو فالأفقد زكاه كاردينال كوزا ، عام ١٤٥٠ ، لدى البابا وأراد إدخاله اليها . هذه الرغبة المضطربة في حياة اخرى ، جديدة ومحفوفة بالمخاطر^(٥) ، استثارها أو على أية حال عززها التطور الهائل للتجربة وللتقنيات التي قلبت ، في قرن واحد ، شروط الحياة المادية والفكرية في

(٢) جيان فرانشيسكو بوجيو برأشبوليني: كاتب ايطالي (١٣٨٠ - ١٤٥٩) . اكتشف مؤلفات عديدة لقدماء الرومان ، ووضع تاريخ فلورنسا من ١٣٥٠ الى ١٤٥٥ ومجموعة فكاهات . « م » .

(٤) نقلاً عن هـ . بوسون . مصادر العقلانية وتطورها LES SOURCES ET LE DÉVELOPPEMENT DU RATIONALISME ، ص ٥٥ .

(٥) أكثر ما يسترعي انتباهنا . برداييف في عصر وسيط جديد UNNOUVEAU MOYEN AGE ، ١٩٢٧ ، النزعة الفردية : « لا يستطيع الانسان ان يحتل العزلة التي زجها فيها العصر الانسي » .

أوروبا . فقد تطورت تجربة الماضي ، بفضل الانسيين الذين كانوا يقرؤون النصوص اليونانية والذين أُلوا ، في القرن السادس عشر ، باللفات الشرقية ؛ ولم يكن المهم على أية حال اكتشاف نصوص جديدة بقدر ما كان المهم الاقبال على مطالعتها بروح جديدة ؛ فكتاب شيشرون في الواجبات هو عينه الذي عرفه كل من القديس امبروسيوس وإراسموس^(٦) ؛ ولكن على حين التمس فيه القديس امبروسيوس قواعد سلوكية لكهنوته ، وجد فيه إراسموس أخلاقاً قائمة بذاتها ومستقلة عن المسيحية ؛ فلم يعد بيت القصيد الآن توفيق تلك النصوص مع تفسير الكتاب المقدس ، بل فهمها بذاتها . وتطورت التجربة في المكان حينما تم تخطي حدود المعمورة OIKOUMÈNE التي كانت المسيحية ، من بعد العصور القديمة ، رسمت ضمنها حدود الأرض المسكونة ، فاكتُشفت ، لا أصقاع جديدة فحسب ، مما حوّل الانظار عن حوض البحر الابيض المتوسط ، بل كذلك أنماط جديدة من البشرية ، ديانتها وأعرافها مجهولة . وتطورت التقنيات ، لا بفضل البوصلة والبارود والمطبعة فحسب ، بل كذلك بمخترعات صناعية أوميكانيكية يعود الفضل في العديد منها الى فنانيين ايطاليين كانوا في الوقت نفسه من الحرفيين . وقد ساور أهل ذلك العصر ، بمن فيهم أولئك الذين كانوا يتشبهون بالتقليد ، شعور بأن الحياة ، التي طال تعليقها ، قد استأنفت مسيرتها ، وبأن مصير البشرية عاد يُصنع من جديد . كتب كاردينال كوزا نحو ١٤٢٢ يقول : « إننا نشاهد في كل مكان من حولنا أكثر الرجال انكباباً على دراسة الفنون الحرة والميكانيكية يتحولون بعقولهم نحو العصور القديمة بنهم عظيم ، وكأنهم يتوقعون أن يروا دورة انقلاب كاملة تكتمل عما قريب »^(٧) .

(٦) ديزيديريوس إراسموس روتروداموس : انسي هولندي (نحو ١٤٦٩ - ١٥٢٦) ، كتب باللاتينية وألف المسامرات و مديح الجنون . كان ذا عقل موسوعي ونزعة مسيحية إنسانية . « م » .

(٧) نقلاً عن فان ستينبرغ : الكاردينال نيقولاوس الكوزي ، ص ١٧ .

لقد كان بالعقول ميل بطبيعة الحال الى اختبار التصورات التقليدية عن الانسان والحياة ، المبنية على تجربة ضيقة النطاق ، على محك تلك التجربة الجديدة المتعاطمة . وعلى الرغم من الخلافات كافة ومن التباينات قاطبة ما وُجد على امتداد العصر الوسيط برمته إلا صورة واحدة ، أو اذا شئتُنا إطار واحد كانت تندرج فيه جميع الصور الممكنة للكون : ذلك هو ما سميناه بمركزية الله للكون **THÉOCENTRISME** : فسواء اكان الله مبدأ أم كان غاية ونجاًزاً ، مع كل موكب الموجودات المتناهية ، فإن أكثر الخلاصات تمسكاً بأهداب العقيدة القويمة وأكثر بدع الصوفيين ابتعاداً عنها كانت تجد في تلك الصيغة ما يوافقها ، وذلك ما دام نظام الطبيعة ونظام السلوك البشري يتخذان مكانهما بنوع من الجبر بين ذلك المبدأ وتلك الغاية .

ما كان تركيب كهذا بممكن إلا بفضل مذهب يتصور جميع أشياء الكون ، بالاحالة الى ذلك الاصل أو تلك الغاية ، وجميع الموجودات المتناهية على أنها مخلوقات أو تجليات لله ، وجميع العقول المتناهية على انها قيد التداني من الله أو التناثي عنه . والحال ان هذه الاحالة بالذات هي التي غدت ، أكثر فاكثراً ، مستحيلة : فقد كنا رأينا ، حتى في القرن الثاني عشر ، كيف ارتسمت في الافق معالم نزعة طبيعية إنسانية تدرس بنية الطبيعة والمجتمع وقواهما بحد ذاتها : ثم ان الاوكاميين في القرن الرابع عشر ، إذ دعوا جانباً عن عمد كل ما يتصل بأصل الأشياء وغايتها ، بل إذ أثبتوا أن الخطأ وحده هو الذي صور للواهمين أنهم واضعون اليد على بعض من الخطة الالهية بما أقاموه من مقابلة بين السماء الثابتة وعالم ما دون فلك القمر ، عكفوا على الطبيعة يدرسونها في ذاتها ولذاتها . لكن كم استجد من أسباب في القرنين التاليين للابتعاد عن نظرية مركزية الله للكون ! فالاعماق الغامضة والغريبة التي ما كان أحد ليشتبها بوجودها في التاريخ وفي الطبيعة بدأت تزيج عن نفسها الحجب ؛ وتفتتت الفيلولوجيا من جهة أولى ، والطبيعيات التجريبية من الجهة الثانية ، عن معارف

جديدة حول الانسان والاشياء ؛ وما كان للقصة المسيحية ، بأنائها التاريخية من خلق وخطيئة وفداء ، أن تقدم اطاراً لطبيعة لا تبالي قوانينها أيما مبالاة بها ، ولبشرية يجهل شطر منها جهلاً مطبقاً بها ، ولعصر استقلت فيه الشعوب المسيحية هي نفسها عن السلطة الروحية ونهدت في سياستها الى اهداف غريبة كل الغربة عن الغايات الخارقة للطبيعة للحياة المسيحية ، أو حتى معاكسة عن عمد لفكرة وحدة العالم المسيحي .

ان تغييراً يمثل هذه الحيوية لا بد ان تكون له انعكاسات لامتناهية وأهم هذه الانعكاسات بالنسبة إلينا ان يكون الرجال العمليون ، من ساسة وفنانين وصناع وتقنيين من كل نوع ، هم الذين تبوأوا مكانة الصدارة على حساب اهل التأمل والنظر ؛ فالتصور الجديد للانسان والطبيعة تصور يُحقّق أكثر مما يُتَعَقَل ؛ وأسماء الفلاسفة بحصر المعنى ، من نيقولاوس الكوزي الى كامبانيلا ، يخفت في مثل هذه الحال القها بجانب أسماء كبار القباطنة وعظام الفنانين ؛ فكل من يعطوله كعب يومئذ لا بد ان يكون من التقنيين أيما كان اختصاصه ؛ والنموذج المكتمل لهؤلاء هوليوناردو دافنشي ، الذي كان في آن معاً رساماً ومهندساً رياضياً وعالمًا في الطبيعيات ؛ ولكن ما كان هناك من فيلسوف إلا وكان في الوقت نفسه طبيباً ، أو على أية حال منجماً وقارئاً للغيب ؛ وسياسة ماكيافلي تقنية برسم الامراء الطليان ؛ كما ان الانسيين ، قبل ان يكونوا مفكرين ، اختصاصيون في الفيلولوجيا ، ينصب همهم الاول على المناهج التي ستمكّنهم من ترميم نصوص القدامى وإحياء افكارهم .

ومع ذلك ، وربما كانت هذه كبرى مفارقات العصر ، كان معظم فلاسفة النهضة لا يألون جهداً لتنظيم فكرهم حول المخطط القديم للكون ؛ وما كان من شأن العودة الى الافلاطونية (التي لا تستبعد تلفيقية فيها ما فيها من التشويش) أن تتأدى بهم الى افكار جديدة ، بل كان من المحتم ، على العكس من ذلك ، أن تقنعهم بأن المهمة الكبرى للفلسفة تنظيم الاشياء والعقول بين الله المبدأ والله الغاية . والتضاد بين هذا المخطط الذي تقادم

عليه العهد وبين فلسفة الطبيعة الجديدة التي دمجوها في نظامهم هو ما يؤلف ، كما سنرى ، الصعوبة الكبرى في مذهبهم .

(٢)

التيارات الفكرية المختلفة

ستتيح لنا التأملات السالفة أن نميز ، في تلك الحقبة الشديدة الاختلاف ، عدة تيارات فكرية مستقلة بذاتها نسبياً : وفي مقدمتها التيار الافلاطوني . نحن نذكر ان الافلاطونية كانت ، منذ القرون المسيحية الاولى ، لقيت حسن استقبال من قبل الدين الجديد ، وقد بقي الأنسيون الافلاطونيون في القرن الخامس عشر ، من امثال مارسيليو فيشينو ، يتمسكون بأهداب الامل في ان يجدوا في الافلاطونية تركيباً فلسفياً موافقاً للمسيحية : وهكذا تابعوا ، وان على جهل منهم ، ماثور الشارترين وأبيلاز . اما التيار الثاني فهو تيار رشديي جامعة بادوفا : وهؤلاء اتبعوا ماثوراً كان ، منذ ايام سيجر البراباني ، متواصلاً بلا انقطاع ، وقد نقله الى بادوفا نفسها ، في مطلع القرن الرابع عشر ، ببيترو الآباني : وهو يقوم على تأويل لأرسطو يتعارض مع تأويل المشائية المسيحية ، وفيه يتبدى أرسطو نصيراً للمذهب الطبيعي ونافياً للعناية الالهية ولخلود النفس وقائلاً بالمقابل بجبرية متشددة ؛ على أنه ينبغي المحاذرة من الربط بين هذا الماثور وفجر العلم الحديث ؛ إذ كان البادوفيون رجعيين حافظوا على روح طبيعيات أرسطو . والتيار الثالث هو تيار العلماء الحقيقيين الذين لم يكن قدوتهم افلاطون او أرسطو ، بل أرخميدس ، أي أول رجل عرف كيف يقرن الرياضيات بالتجربة : فأرخميدس ، الذي كان مجهولاً جهلاً تاماً في العصر الوسيط ، تأدى بقفزة واحدة الى وضع للعلم اكثر تقدماً بكثير من كل ما يمكن ان يعلمه الماثور . اما التيار الرابع الذي كان لا يقل أصالة عن الثالث ، والذي لم يفض الى أي صيغة محددة وثابتة ، فهو تيار الكتاب الاخلاقيين الذين يأخذون على عاتقهم ، مثلهم مثل العالم الذي يبحث في ماهية الطبيعة بمعزل عن أصلها وغايتها ، ان يصفوا انسان الطبيعة

بصرف النظر عن مصيره الخارق للطبيعة ؛ وفي مضممار وصف الطبيعة البشرية هذا كانت الاخلاق القديمة ، وبخاصة الرواقية منها ، هي الرائدة حقاً .

ويلوح أن الاوكامية ، في حال استثناء التيار الاول ، هي التي وضعت ، منذ القرن الرابع عشر ، الفرض الضمني الذي يجمع بين تلك المذاهب كافة : لا شيء في الطبيعة يمكن ان يتأدى بنا الى موضوعات الايمان ؛ فالايمان مضممار خاص ، مغلق ، غير قابل للايصال إلا بعبية كريمة من الله . ولكن ليست هذه ايضاً الفكرة الاساسية للاصلاح البروتستانتي ؟ فلا عقلنا ولا إرادتنا بمهيئين للايمان عن طريق الوسائل الطبيعية . وقد عارض الاصلاح البروتستانتي اللاهوت المدرسي والنزعة الانسية على حد سواء ؛ أنكر اللاهوت المدرسي لأنه انكرم اوكام ان تكون ملكاتنا العقلية قادرة على الانتقال بنا من الطبيعة الى الله ؛ وأنكر الانسية لخطارها اكثر منها لأخطائها ، وذلك لأن القوى الطبيعية لا تستطيع ان تنقل أي معنى ديني .

وبالمقابل ، ان الاصلاح البروتستانتي لا يقلّ عداء عن الحركة الانسية لنظرية مركزية الله للكون ولجميع القضايا الخلقية والسياسية المرتبطة بها ؛ فكلاهما يريد ان يتجاهل ذلك التركيب بين الطبيعي والالهي ، بين العالم الحسي ومبدئه ، مع كل النتائج التي تترتب عليه والتي كان حطم بها القرن الثالث عشر .

وهكذا جرت المحاولات على قدم وساق ، وان بطريقتين معاكستين واحدتهما للآخرى ، لاستعادة الوحدة العقلية التي مزقتها الانشقاق - النهائي كما استشعر الجميع - بين معرفة الطبيعة والوجود الالهي : من جهة أولى بالسعي الى تنظيم حياة خلقية مستقلة بذاتها ، تتخذ الطبيعة قاعدة لها ، ومن الجهة الثانية بتجريد الانسان من كل امكانية لتبرير وجوده بغير النعمة الالهية .

(٣)

الافلاطونية : نيقولاوس الكوزي

ان الصراع الباطني بين التصور القديم عن مركزية الله للكون وبين المنهج الانسي تجلى بمنتهى وضوحه لدى المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر ، الكاردينال نيقولاوس الكوزي (١٤٠١ - ١٤٦٤) . فنحن نقع لديه على مزيج عجيب من الاوكامية التي أخذ مأثورها عن معلمه في هايدلبرغ ومن الافلاطونية المحدثة التي تضلّع فيها لا عن طريق دونيسيوس الاريوباجي فحسب ، بل كذلك عن طريق مؤلفات ابروقلوس الكبرى : مبادئ الالهيات ، شرح بارمفيدس ، الالهيات الافلاطونية ، التي قراها ، كسائر المتصوفين الالمان في القرن السابق ، بترجمة غليوم الموربكي . فالافلاطونية المحدثة عند العرب ، وحتى عند دونيسيوس الاريوباجي ، شيء ؛ وعند افلوطين وابروقلوس شيء آخر . فالافلاطونية المحدثة عند الاوائل تهتم في المقام الاول بوصف تسلسل الموجودات ، بدءاً باللائكة أو العقول وانتهاء بالارواح الدنيا لتعين بنوع ما الموقع الميتافيزيقي لكل موجود منها ؛ اما الافلاطونية المحدثة عند الثانيين فأقرب بكثير الى افلاطون ، على الرغم من الاختلافات ، وهما الاول أن تبين كيف أن كل درجة في تسلسل الموجودات تحتوي على كل الوجود الممكن ، وانما في مظهر مختلف : فالواحد يحتوي الاشياء طراً ، والعقل ايضاً ، والنفس كذلك ، وحتى العالم الحسي ، ولكن كل اقنوم على طريقته ؛ فهي في الواحد غير متميزة ؛ وفي العقل يتنافذ بعضها في بعضها بفضل رؤية حدسية تعابن جميع الاشياء في واحدها ؛ وفي النفس لا تعود ترتبط إلا بروابط العقل الاستدلالي ؛ وفي العالم تبقى خارجية بعضها بالاضافة الى بعضها الآخر؛ ومن ثم فإن الفارق بين واحدها والآخر يمكن التعبير عنه بلغة المعرفة أكثر مما بلغة الوجود . والافلاطونية المحدثة لا تمثل الانتقال من اقنوم الى الاقنوم الاعلى منه كما لو أنه انتقال من موجود إلى آخر بقدر ما تمثله على أنه رؤية معمقة أكثر فاكثر، وموحدة أكثر

فاكثر ، لكن واحد .

والحال أن هذه الفكرة الافلاطونية المحدثة ، المعبر عنها بألف صورة وصورة في الجهل الحكيم (١٤٤٠) وسائر مؤلفات الكاردينال، هي التي تؤلف في الحقيقة جوهر فكره : فهو يلتمس طريقة تتيج له أن يرتفع الى مستوى لرؤية الكون أعلى من مستوى العقل ومستوى الحواس ، إذ أن هدفه الأول هو إدراك الاشياء كلها بالحدس INTELLECTUALITER لا بالعقل RATIONALITER .

لنضرب مثلاً بيتاً على ذلك بطريقته في فهم الرياضيات؛ ومع أنه لم يحرز نتائج خصبة في هذا المضمار، فإن فكره يهنا على أية حال باتجاهه . ولنذكر أولاً باقتضاب ما كانت الرياضيات عند أرسطو : فمعلوم لنا أن الموصفات الهندسية لموجود من موجودات الطبيعة ، مثل قامة الانسان أو الشكل الفيزيقي للسماء ، تتبع لماهية هذا الموجود ؛ ومن ثم فإن علم الهندسة ، الذي يدرس هذه الاشكال ، لا يمكن إلا أن يكون علماً بالماهيات المجردة التي لا تكمن أسبابها في ذاتها ؛ والاستدلال الرياضي يربط ببعضها بعضاً خواص هذه الاشكال التي لا بد أن تكون متضمنة على نحو ثابت في التعريف ؛ والهندسة هي التي شغلت لأمد طويل من الزمن هذا الموقع الدون الذي مال العديد من مفكري النهضة الى أن يتركوها فيه ؛ ففراكاستور ، على سبيل المثال ، يلاحظ أن الرياضيات ، وأن تكن يقينية ، لها موضوعات متضعة وخفيضة للغاية ، ومثل هذه النظرة يترجع صداها حتى في الخطاب في المنهج . والحال أن نيقولاوس الكوزي كان يريد أن يؤسس ، الى جانب الرياضيات الحسية المتمثلة بفن مسح الاراضي ، والرياضيات العقلية المتمثلة برياضيات اقليدس ، «رياضيات حدسية» ؛ وذلك هو ما يسميه باسم معبر فن «التحولات الهندسية» (١٤٥٠) الذي يبحث في المشكلات التي يسميها الرياضيون المحدثون المشكلات الحديثة ، أي الحالات التي يتوافق فيها شكلان من الاشكال التي يعدها الهندسي متمايزة: ومن قبيل ذلك مثلاً اننا نتبين بالحدس ان

قوس الدائرة يطابق الوتر اذا كان القوس نهاية صغرى.

ليس تطابق القوس والوتر هذا إلا تطبيقاً للمبدأ العام لتطابق الازدواج الذي هو مبدأ المعرفة الحدسية بالاشياء ، بينما مبدأ عدم التناقض هو مبدأ المعرفة العقلية. فالحدس يرى مجتمعة الازدواج التي يقابل العقل فيما بينها ويعتبرها متنافية . ومن ثم فإن المعرفة تنزع نحو اللاعقلي ، أي نحو الحدسي ، نزوعها الى حد : والجهل الحكيم هو الحالة الذهنية لمن يعي حدود العقل ويدرك تطابق الازدواج ، أي تلك الحالة من وحدة الاشياء طراً التي كان الافلاطونيون يرون فيها مبدأ الوجود والمعرفة ؛ لكن الجهل الحكيم ، بمظهره هذا ، يمكن أن يتأدى الى مشكلات عينية تتساوى في العدد مع كل أزواج الازدواج الممكنة الوجود : فالخط المنحني يطابق الخط المستقيم ؛ والسكون سيطابق الحركة ؛ إذ « ليست الحركة إلا سكناً منتظماً في سلسلة QUIES SERIATIM ORDINATA »^(٨) . وهكذا تكون جميع التقابلات الكبرى التي قامت عليها الطبيعيات الارسطوطاليسية قد تم تجاوزها ، فتبدى الكون نفسه وكأنه وجود لامتناهٍ مركزه في كل مكان ومحيطه ليس في أي مكان . وما كان الافلاطونيون يسمونه حالة الاتحاد يسميه نيقولاوس الكوزي انطواء COMPLICATIO ، وما كانوا يسمونه حالة تشتت يسميه هو انبساطاً EXPLICATIO . إن « الله هو الاشياء طراً » في حالة الانطواء ؛ والعالم هو الاشياء طراً في حالة الانبساط ؛ والله والكون هما بكلاهما حد أقصى يحتوي كل الوجود الممكن ؛ لكن الله هو الحد الأقصى المطلق ، هو القادر POSSEST الذي كل قدرة POSSE عنده هي فعلياً وجود EST ؛ والحد الأقصى لا يعني هنا على كل حال اكبر الموجودات ، إذ لو كان كذلك لكان هذا معناه مقارنته بموجودات متناهية ؛ ولا بد من القول ، كيما نقل هذا الإفراط الذي يضعه خارج كل نسبة مع الاشياء ، إنه أيضاً الحد

(٨) في الجهل الحكيم ، ك ٢ ، ف ٣ .

الادنى ، أي إنه مجاوز لكل مقابلة وتضاد . والكون هو الحد الاقصى المبعيض CONTRACT الذي ينتقل عنده الوجود ، المركب والمتعاقب ، من القوة الى الفعل ؛ أو كذلك : «الله هو الماهية المطلقة للعالم ؛ والكون هو ماهيته المنقبضة » . وفي هذا الحد الاقصى المنقبض الذي هو الكون يظهر نيقولاوس الانبساط وهو قيد الحدوث لا قيد النجاس ؛ وبالفعل ، إن طبيعياته ، نظير طبيعيات افلوطين ، تسعى الى بيان ان كل شيء لا يزال في كل شيء ؛ وهكذا فإن العناصر الاربعة لا توجد في حال من النقاء ، كما لدى ارسطو ، وانما هي أمشاج ومزائج ، والنار نفسها تحتوي ، مجتمعة فيها ، العناصر الثلاثة الاخرى . والرياضيات هي التي تستطيع الامساك بهذه الصيرورة بدءاً من سلسلة منتظمة من التجارب .

ان المعرفة هي الحركة المعاكسة للانبساط ، وعن طريق هذه الحركة يرتد التنوع في النفس الى الوحدة . والنفس لدى نيقولاوس ، كما لدى ارسطو ، هي على طريقتها الاشياء طراً في حالة الانطواء ، والمعرفة التي تولدها شيئاً فشيئاً هي انبساط ما هو كامن فيها ؛ وبما ان الانبساط حالة انفراج وتعدد ، فإنه ، من حيث المبدأ ، أدنى شأناً من الانطواء . غير ان المعرفة ، أي تفعيل قوى النفس ، هي في الواقع إغناء ؛ ويبدو ان نيقولاوس الكوزي ادرك بشيء كثير من الابهام ان المعرفة تتم بحركتين معاكستين واحدهما للآخرى : الاولى تحليلية ، والثانية تركيبية ، ولكنهما يسميهما كليهما انبساطاً .

كيف تفاهمت العقيدة مع هذه الافلاطونية ؟ ان روح نيقولاوس الكوزي التوفيقية (التي ألهمته دراسة للقرآن بدا فيها تأثيره الواضح بالقدّيس ارانايبوس ، ومحاوره غربية بعنوان في سلام الايمان ، سيؤولها القرن الثامن عشر على أنها دعوة الى الديانة الطبيعية) أتاحت له أن يتاول المسيحية من منظور اللاهوت السلبي وبضرب من التعقل الحدسي للعقائد في آن معاً ، على اعتبار ان الايمان FIDES ليس في نظره ، في بعض النصوص ، سوى الحد الاعلى للحدس . فهل لنا ان نتعرف الخلق ، مثلاً ،

وهو فعل ايجابي وحرل الارادة الالهية ، في هذه الصيغة : «بما أن المخلوق قد خلق من قبل موجود الحد الأقصى، وبما أن الوجود والفعل والخلق شيء واحد في الحد الأقصى ، فإن الخلق لا يعني شيئاً آخر سوى أن الله هو كل شيء»^(٩) ؟ بيد أن نيقولاوس الكوزي لا يسلم مع ذلك بأي مبدأ ضروري يجبر المتعدد على الخروج من الواحد : فهو يعتقد انه من المستحيل الى ابد الأبدين «أن نفهم كيف أن صورة لامتناهية واحدة تكون متشاركة بين مخلوقات شتى بأشكال شتى»^(١٠) . وهنا أيضاً يتبين لنا أن نيقولاوس الكوزي هو من المحدثين ، ممن حاولوا أن يستنبطوا من الافلاطونية الحديثة ، لا ميتافيزيقا تشتمل على تفسير إجمالي للكون ، بل منهجاً وروحاً يفضيان الى مشكلات عينية ومحدودة^(١١) .

(٤)

! افلاطونية (تنمة)

تتخطى افلاطونية نيقولاوس الكوزي بمسافة بعيدة ، في عدد من النقاط ، الافلاطونية التي سنعرض لها فيما يلي : فالكاردينال ، الذي كان يرهقه تصريح الشؤون الجارية ، ما كان يستطيع أن يعطي التأمل الفلسفي إلا النزر اليسير من وقته ، ومن ثم بقيت أفكاره مبهمة في الغالب من الاحيان ؛ ولكن ما فعله كان أكثر من مجرد استشفاف للمنهج الذي تنطوي عليه الافلاطونية . وبالمقابل فإن الافلاطونيين ، ابتداء من مارسيليو فيشينو ، أرادوا بوجه خاص أن يؤكدوا على الجوهر الديني أو الشعري المبطن لمذاهب المعلم ؛ فبحثوا لديه لا عن التوافق مع المسيحية

(٩) في الجبل الحكيم ، ك ٢ ، ف ٢ ، ص ٢٤ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(١١) وجد نيقولاوس تلميذاً فرنسياً له في شخص شارل البويلي (بوفيلوس) ، استاذ اللاهوت في سان كوانتان ، ومؤلف كتاب في العدم (١٥١٠) ، الذي نشره م . دي غاندياك في مجلة تاريخ الفلسفة ١٩٤٢ ، ص ٤٢ .

فحسب ، وهو التوافق الذي كان يفترض فيه أن يثبت ، ضد الرشديين البادوفيين ، أن الفلسفة هي أيضاً مسيحية ، بل كذلك عن وحدة ديانة مشتركة بين البشرية قاطبة ، ديانة يمكن الاهتداء الى أصولها بقدر متفاوت من الغموض في مآثورات الشعوب قاطبة وقد لا تكون المسيحية سوى مظهر عارض لها : وهذه فكرة ستضع الافلاطونيين الانسيين في موقف صدام مع حركة الاصلاح البروتستانتية ، وكذلك في نهاية المطاف مع حركة الاصلاح الكاثوليكي المضاد .

واضح من هنا مغزى الصراع بين الارسطوطاليسيين والافلاطونيين الذي افتتحه بليثون في فلورنسا سنة ١٤٤٠ ، بمقالته التي حمل فيها على أرسطو ؛ وببيت القصيد عنده ، كما عند بيساريون وأنصاره ، استخدام افلاطون في محاربة الجبرية ونفي خلود النفس . وذلك هو أيضاً مغزى كتابات مارسيليو فيشينو ، الذي ترجم افلوطين في سنة ١٤٤٢ وشرح افلاطون في كتابه الالهيات الافلاطونية في خلود النفس ؛ وقد عدّ مباحثه الفلسفية تكملة ضرورية للوعظ الديني الذي وقف عاجزاً عن التصدي لزندقة ابن رشد . فهناك حاجة الى « ديانة فلسفية يطيب للفلاسفة ان يعيروها اذنأ صاغية ، وربما كانت قادرة على انتزاع اقتناعهم . وإن تغييرات قليلة تكفي ليصير الافلاطونيين مسيحيين »^(١٧) . وقد وجد فيشينو لدى افلاطون إلهاً خالقاً ، ونفوساً محبوبة بوجود شخصي ، وبالحرية وبالخلود ؛ وكما نرى ، لم تكن الاصاله من سماته كمفكر ، ولكنه كان مترجماً وشارحاً بارعاً ، وتبقى كتبه (التي طبعت مرات متوالية في باريس في القرن السادس عشر) مصدر معرفة افلاطون وافلوطين بالنسبة الى عصر النهضة برمته .

مثل هذه الذهنية ، مقرونة بمزيد من الحرارة في الخيال ، نلقاها

(١٧) الالهيات الافلاطونية الاولى ، ص ٤ : نقلاً عن بوسون : مصادر العقلانية وتطورها ، ص ١٧٤ .

لدى جان بيك دي لاميراندول (١٤٦٣ - ١٤٩٤) الذي عاود بعد كثيرين غيره في الايام السبعة التأويل المجازي لسفر التكوين الموسوي ، وفيه يبدو تأثره الواضح بالميتافيزيقا الباهرة والمعقدة للقبالة والزُهر^(١٣) ؛ ولا نقع لديه على جديد لا نعرفه منذ ايام فيلون الاسكندراني ؛ على أنه يخلق بنا التنويه من جديد بهذا الاتحاد بين المجازية وبين فكرة ديانة جديدة .

ان كل اخاييل القبالة وخوارقها تعاود ظهورها في القرن السادس عشر في الشطحات الميتافيزيقية للمتصوفين الالمان . فكل شيء في عالمهم ، كما في عالم افلوطين ، رمز ، وكل شيء في كل شيء ، وقوام العلم ببيان درجات التجاذب التي بمعرفتها نعرف ايضاً كيف تؤثر الاشياء في بعضها بعضاً . وذلك هو هدف الطبيب باراقلس (١٤٩٣ - ١٥٤١) الذي تدور مؤلفاته كلها حول اكتشاف توصلات مزعومة من هذا القبيل بين الاشياء والطبيعة .

اننا نكتفي بالاشارة الى هذه الغرائب ، والى انتشارها في بلدان اللغة الالمانية ، على الرغم مما لاقتته من مقاومة من جانب السُنَّة اللوثرية . والحق ان جميع هذه الالوان من الافكار ، التي كانت تعكس التأثير الباطن للبدع الوسيطية ، والت اختمارها وظهر أثرها واضحاً في مؤلفات فالنتان فيغل (١٥٣٣ - ١٥٨٨) ، ثم في مؤلفات يعقوب بوهيم (١٥٧٥ - ١٦٢٤) ، وغيرهما من المريدين الذين تخطوا حرف الكتاب المقدس وبلغوا إلى أسرار الحياة الالهية . وسوف نلتقي مرة ثانية ذبول هذه الحركة .

سوف نرى ، في ختام هذا الفصل ، كيف ولدت الروحانية الافلاطونية مذاهب فلسفية حقيقية . ولنذكر هنا باقتضاب كم كانت هذه الروحانية ترتبط بوثنيق العرى بالمعتقدات المسيحية ، وان في أشكال مبهمة

(١٣) الزُهر : اشهر وثيقة قبالية ، وهو من تأليف سمعان بن يوقى ، وقد كتبه في النصف الاول من القرن الحادي عشر ، وهو عبارة عن شروح على التوراة ، ويعد من اهم مصادر الفكر اليهودي ، وبخاصة في اوروبا الشرقية ، ويعرف باسم كتاب البهاء . «م» .

وغير منتظمة . ويومئذ غدت مسيحية افلاطون قضية ماثورة لدى الأنسين . وقد أبدى اراسموس في مديح الجنون (١٥١١) ، الذي صدر في باريس ولاقى نجاحاً هائلاً ، عن عظيم غبطته بما لاحظته من توافق بين مذاهب الافلاطونيين والمسيحيين حول النفس البشرية المغلولة الى الجسم والمحال بينها بالمادة وبين تأمل الحقيقة ، ومن وحدة هوية بين الحكماء « الذين يرثون لجنون اولئك الذين يحسبون الاشباح حقائق » ، وبين الاتقياء « الذين ينصرفون بجماع نفوسهم الى معاينة الاشياء اللامنتورة » (ف ٤٦) . وقد راجت هذه الانتقائية في فرنسا على امتداد القرن السادس عشر : فقد كتب آموري بوشار ، « مقدم العرائض العادية في قصر الملك » ، نحو عام ١٥٣٠ رسالة « في سمو النفس وخلودها ، مقتبسة لا من محاوره تيمماوس لافلاطون فحسب ، بل كذلك من عدد من الفلاسفة اليونان واللاتين الآخرين ، من الأسرتين الفيثاغورية والافلاطونية على حد سواء » ، أي من مقتطفات من فيثاغورس وبلينوس وأورفيوس أخذها مباشرة عن الالهيات الافلاطونية لفيشينو^(١٤) . وتمثل رسالة اسرار الابدية ، ليفردي لا بودري ، وهي قصيدة في ثمانية أناشيد نظمت نحو عام ١٥٧٠ ، نموذجاً يحتذى لهذه المنفعة عن المسيحية ، ضد « الفساق والزنادقة » ، وبالارتباط مع الافلاطونية : فالنفس الخالدة في محاوره فيدروس ، والنفس المفارقة للجسم وأفكارها الفطرية في محاوره فيدون ، والبرهان على وجود الله بكون النفس تبلغ الى الابدية :

ما دام لها الى الابدية وصول
فلا محيد عن إقرارك بوجود إله
إذ لو لم يكن الامر كذلك
لما كان لنفسك بفطرتها وحدها

(١٤) بوسون ، المصدر نفسه ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

ان تصل الى تصور ماهية ابدية

جميع ذلك عناصر من افلاطونية مسيحية ، وهي عينها التي سيعود
ديكارت الى استخدامها بعد زهاء سبعين عاماً^(١٥) .

ان جانباً خاصاً من تأثير افلاطون هذا يتحتم ان يسترعي انتباهنا :
أعني به انتشار افكار فيدروس و المادبة حول الحب في الاوساط الادبية
والفلسفية : فالحب الافلاطوني EROS مختلف أشد الاختلاف عن حب
الله CARITAS الذي يضعه الانجيل في رأس هرم الفضائل ؛ وحب الله
هذا ، سواء أعده التوماويون هو هو حب الذات أم عده الفكتوريون
والفرنسيسكانيون حباً خالصاً ومتجرداً ، مبراً عن كل ارتباط بالغرائز
الطبيعية ، هو على كل حال غاية^(١٦) ؛ اما الحب الافلاطوني ، ابن الحيلة
والفقر ، فهو على الدوام موسوم بميسم النقص ، شهوة لا تشبع ابداً
ومفتقدة دوماً للجمال الذي تجذ في إثره ، وقلق لا يهدأ ولا يسكن .
ونظرية المادبة هذه نجد لها ميثوثة في العديد من التأليف التي عرفت ذيوعاً
كبيراً في اواسط القرن السادس عشر ؛ فيلديسار كاستيليون يصف في
القديم الكامل (١٥٤٠) مسيرة الحب في ارتقائه من الجمالات الدنيا الى
الجمالات العليا . بيد أن ليون العبراني ، مؤلف محاورات الحب
(١٥٣٥) ، هو الذي اكد بوجه خاص على توافق الحب والشهوة في غالب
من الاحيان ، وقال ان الحب يفصح عن نفسه في عالم ما دون فلك القمر
بشهوة التناسل ، على الرغم من أنه مجرد صورة موهنة من الحب الذي
يسود في عالم العقول^(١٧) . اما بونتوس دي تيار ، الذي نقل الى الفرنسية
كتاب ليون العبراني ، فقد روج في الوقت نفسه في المتوحد الاول

(١٥) بوسون ، المصدر نفسه ، ص ٦٠٠ - ٦٠١ .

(١٦) انظر روسلو ، في مساهمة في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ، م ٦ .

(١٧) انظر هـ . بفلاوم : فكرة الحب عند ليون العبراني DIE IDEE DER LIEBE

LEON EBREO ، مع انه يفيض في بيان تأثير القديس بوناونتورا (ص ١١٢ -

(١١٣

(١٥٥٢) لنظرية جنون الحب كما تعرضها محاضرة فيدروس ، وأقام ضرباً من الموازنة بين جنون العشق أي « شهوة النفس العارمة الى التمتع بالجمال الالهي والابدي » وبين الوحي النبوي والإلهام الشعري ؛ ويترسم رونسار في القصائد خطى يونتوس دي تيار ويعلن أن « الأشعار تأتي من الله ، لا من القوة البشرية » . وهكذا يغدو الحب لا هدف حياة أسمى ، حاله من قبل ، بل منطلقها ومحركها^(١٨) .

(٥)

البادوفيون : بومبوناتزي

بقيت جامعة بادوفا ، التي باتت منذ ١٤٠٥ تابعة لجمهورية البندقية صاحبة الشوكة ، والتي كانت تعين الاساتذة فيها وتصرفهم بدون تدخل من السلطة الدينية ، بقيت مركزاً من مراكز الحرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ؛ ولم يحجم مجلس شيوخ البندقية عن إلغاء سلطة ديوان التفتيش ، ومن بعده سلطة اليسوعيين الذين أنشأوا لأنفسهم في المدينة معهداً : فالدولة العلمانية هي التي نصبت نفسها هنا حامية للفلاسفة^(١٩) .

أشهر أولئك الاساتذة كان بومبوناتزي (١٤٦٢ - ١٥٢٥) الذي طرح على نفسه السؤال التالي : على فرض أنه ما كان في حوزتنا أي تنزيل إلهي ، فما الفكرة التي يتعين في هذه الحال ان نكوّنها لأنفسنا عن الانسان ومكانه في الكون ؟ وعن هذا السؤال وجد جواباً لدى أرسطو وشرّاحه . ففي كتابه في خلود النفس (١٥١٦) لم يبرهن فقط على ان النفس الناطقة ، التي لا تحتل افتراقاً عن النفس الحاسة (وذلك لأنها لا تستطيع

(١٨) بوسون ، المصدر الأنف الذكر ، ص ٢٩٩ - ٤٠٠ .

(١٩) انظر ر . شاربونل ، الفكر الإيطالي في القرن السادس عشر - LA PENSÉE ITALIENNE

NE AU XVI SIÈCLE ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أن تتعقل بدون صور) ، يتحتم أن تكون فانية كالجسم ، بل استخلص أيضاً النتائج العملية من ذلك (الفصول ١٣ - ١٦) : فالإنسان ، الذي ليس له من غاية خارقة للطبيعة ، ينبغي أن يتخذ البشرية نفسها وواجباته اليومية غاية له ؛ عليه أن يجد في حب الفضيلة وفي عار الشر دافعاً كافياً الى العمل ؛ عليه أن يعلم أن « المشترك ، العارف بنزوع الانسان الى الشر والواضع نصب عينيه الخير المشترك ، هو الذي قرر ان النفس خالدة ، حرصاً منه لا على الحقيقة ، بل على الاستقامة ، واستيقاً لبني آدم الى الفضيلة » .

هذا ما لم نجد له نظيراً لدى سيجر البراباني : تصور ايجابي للحياة البشرية بدون إحالة الى مصير خارق للطبيعة ؛ ويسير علينا من ثم أن نتبين حالاً النبرة الرواقية لهذا الكلام . والحال أن هذا المنحى الرواقي عينه يطالعنا في كتاب في القدر وحرية الاختيار والجبر الالهي المكتوب سنة ١٥٢٠ : وفيه يوجه رأس هجومه الى التوفيق المزعوم الذي حاول السابقون ان يقيموه بين حرية الاختيار والقدر والعناية الالهية : « اذا وضعنا العناية الالهية ، وضعنا القدر وحذفنا حرية الاختيار ؛ واذا وضعنا حرية الاختيار ، حذفنا العناية الالهية والقدر » . والروح الرواقي هو ما نتعرفه في هذه الماثلة بين العناية الالهية والقدر ؛ كما ان النظرية الرواقية في العدالة الالهية (وهي أيضاً نظرية افلوطين) هي التي تطالعنا في ختام الكتاب : فالشعور التي جميعها مبررة لأنها تدخل في خطة الكون ، والشر الذي لا يحتمل افتراقاً عن الخير ، ودائرة الحظ الذي يوزع على الناس انصبة في منتهى التنوع والتباين ، كل ذلك يمثل تصوراً للقدر لا يبشر من قريب أو بعيد بتصوير الحتمية العلمية الذي تعين فيه الوقائع الوقائع ، بل يبقى هو تصور الرواقية ، حيث تتعين الاجزاء بعلاقتها بالكل .

في كتابه في اسباب الحوادث الطبيعية الخارقة او كتاب التعازيم ، الصادر سنة ١٥٥٦ ، استخلص بومبوناتي نتائج ذلك التصور الطبيعي النزعة . فنظرية المعجزة التي يعرضها فيه تنبثق بكل

يقين عن المذهب الرواقي والافلوطيني في الكون أكثر منها عن حس
 بالحمية العلمية الحقيقية ؛ فهو لا يقنع بأن يعارض المعجزات بمسلمة
 الحتمية العلمية ؛ بل يقر (صنع افلوطين) بأن الخوارق وقائع استثنائية
 ترافق ، على سبيل المثال ، تأسيس الديانات و « لا تكون موافقة لمسار
 الطبيعة العادي » ؛ بيد أنها تبقى مع ذلك وقائع طبيعية ؛ ولكن لا بد ،
 لتفسيرها ، من التقدم في معرفة الطبيعة وصولاً الى عمق لا يُبلغ اليه في
 العادة ؛ فمن الواجب معرفة القوى الخفية للأعشاب والاحجار
 والجمادات ، كما كان وصفها بليمنوس الأكبر ؛ ومن الواجب النفاذ الى
 التجاذب الذي يربط الانسان كعالم أصغر بمختلف أجزاء الكون
 وإخضاعه للمؤثرات عن بعد^(٢٠) ؛ ومن الواجب أخيراً معرفة قوة الخيال
 القادر ، بالايحاء ، على شفاء الامراض . والكتاب مكتوب في جملة لمعارضة
 علم الابليسيات بعلم التنجيم : وهذا بحد ذاته تقدم كبير ، إن لم يكن
 نظرياً فاجتماعياً على أية حال ، لأنه قدم حجة ضد محاكمات السحرة .

كان بومبوناتي اذن ، رغم مجاهرته بصدق الايمان ، يعوّد
 النفوس على تصور للانسان والمكون مستقل عن العقيدة اليمانية ؛ على أنه
 تجدر الملاحظة أن هذا التصور بعيد غاية البعد عن التجربة وعن العلوم
 الوضعية ، وأن مرجع إحالته الوحيد تصورات للكون اكل الدهر عليها
 وشرب . وقد بقي ارسطوطاليسيو بادوفا خارج التيار الذي يفضي من
 بوريدان الى كبلر وغليليو وديكارت : فعلى امتداد القرن السادس عشر
 عارضت المشائية الايطالية علم القوى الجديد بنظرية ارسطو القديمة عن
 حركة المقذوفات^(٢١) .

بيد أن الكون البادوي رواقى - افلوطيني أكثر منه ارسطوطاليسياً
 محضاً . والمناقشات الشهيرة بين الاسكندريين والرشديين ، أي بين أولئك

(٢٠) قارن مع افلوطين ، التاسوعات ، ت ٤ ، ف ٤ ، ٣٠ - ٤٢ .

(٢١) انظر دوهيم : النشرة الإيطالية ، ١٩٠٩ .

الذين كانوا يزعمون أنهم يسيرون في ركاب الاسكندر الافردويسي أو في ركاب ابن رشد في تأويل النظرية الارسطوطاليسية في العقل، لا تبلغ إلى لب الأشياء . فالاسكندري (نظير بومبوناتي) كان يسلم بأن النفس فانية ، لأن العقل بالملكة الذي فيه يفعل العقل الفاعل ليس شيئاً آخر سوى استعداد في أجهزة الانسان موافق لهذا الفعل : أما الرشدي فكان يسلم بأن العقل بالملكة ، نظير العقل الفاعل ، أزلي ، وإنما أيضاً لاشخصي ، وينسب إلى النفس البشرية ، من حيث أنها تشارك في المعرفة العقلية ، خلوداً لاشخصياً . وإن واحداً من أشهر الرشديين هونيفو الذي شن في كتابه في الخلود (١٥١٨) هجوماً على بومبوناتي ، والذي لقي تشجيعاً من ليون العاشر^(٢٢) في كفاحه ضد المدرسة الاسكندرية ، التي عُدت أعظم خطورة بعد من المدرسة الرشدية . ولنلاحظ أن هذه الاسكندرية المزعومة تكرر تعليم ارسطوقليس ، أحد شيوخ الاسكندر الافردويسي ، وكان متشبعاً بالمذهب الرواقي : وهكذا نلتقي الرواقية مرة ثانية في ذلك التأويل لارسطو ! لكن لنلاحظ أيضاً أن هذه المساجلة تشهد على أن طرفيها بقيا متمسكين بتصوير لأولية المعرفة العقلية هجره الاوكاميون منذ عهد مديد .

(٦)

تطور الرشدية

بيرونيموس كردانو (١٥٠١ - ١٥٧٦) ، الذي درس في بافيا ثم في بادوفا حتى عام ١٥٢٥ ، والذي ذاعت شهرته كطبيب ، يمثل بما فيه الكفاية تلك النزعة الطبيعية البادوفية ، أي تصوراً رواقياً - أفلوطينياً للعالم (أن نظرية أفلوطين في العالم ، بمعزل عن نظريته في الاقانيم ، تمت

(٢٢) ليون العاشر : واسمه الحقيقي يوجنا دي ميديشي (١٤٧٥ - ١٥٢١) ، بابا روما من ١٥١٢ إلى ١٥٢١ حمى العلوم والفنون ، واختتم مجمع لاتران الخامس ، وفي عهده حدث الانتشاق اللوثري .
م . م .

بأوثق الصلات الى الرواقية) يحبذ أقوى التحبيذ الايمان بالقوى الخفية والتنجيم . وقد ترك هذا البوهيمي الذي لا براء له ، والذي قال عنه لايبنتز « انه كان بالفعل رجلاً عظيماً بكل عيوبه ، وما كان ليضاهيه أحد لولا عيوبه »^(٢٣) ، ترك اعترافات (حياتي الخاصة) جهر فيها ، في جملة ما جهر ، بأنه « مشنع على الدين ، محب للانتقام ، حسود ، سوداوي النفس ، كتوم ، مكر ، ساحر » . وقد عاد الى تبني تصور كان أخذ به بعض العرب وتقبله جزئياً فيشينو ، فأرجع تطور الاديان إلى تأثير قران الكواكب ووازن بين تاريخها وبين الادوار الكونية الكبرى : وقرأ طالع المسيح من مولده في ظل قران المشتري والشمس ، بينما زحل هو مصدر الشريعة اليهودية^(٢٤) . وفي عالمه الذي تحركه نفس واحدة ، عضوها هو الحرارة ، وهي حاوية لجميع النفوس الفردية ، في هذا العالم حيث الموجودات طراً ، حتى الفاقدة الحس منها ، حية ، تسري التأثيرات السحرية وفق المراد بالنسبة الى من يعرف كيف يلتقطها . هذا التصور للنفس ، التي تسمى أحياناً بالروح الكلي ، يهيم كردانو لتقبل الرشدية ولاطراح الخلود .

أفضت الحركة البادوقية في ايطاليا الى كريمونيني (١٥٥٠ - ١٦٢١) ، وكان استاذاً في بادوفا ، وقد جرى حوله في عام ١٦١١ و ١٦١٢ تحقيق في بلاط روما ؛ ونقاط مذهب التي أخذ عليه القول بها في كتابه في السماء هي من العلامات الفارقة للارسطوطاليسية البادوقية : قدم السماء ووجوب وجودها ، مما قاده إلى إنكار الخلق ، وارتباط النفس الحميم بالجسم ، مما تأدى به الى انكار الخلود ، وفعل الله باعتباره محض علة غائية ، مما لا يتفق البتة مع الشخصية والعناية الالهية . وخطر هذه القضايا على المعتقدات هو الذي استوقف بوجه خاص انتباه

(٢٣) العدالة الالهية ، ف ٢٥٦ .

(٢٤) انظر بايل ، المعجم Dictionnaire ، مادة كردان . الملاحظة ف .

المعاصرين له ؛ وإلزام علينا أن نضيف أنه في الزمن الذي ظهر فيه كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو كانت سماء أرسطو بدورانها الابدي وغائيتها قد أمست مجرد رثاء عتيق مربك : أما الافلاطونيون فكانوا ، كما سنرى ، أكثر تنبهاً وتفهماً للتقدم العلمي .

ينبغي إذن أن نميز في الفكر البادوي بين الانشاءات الدوغمائية ، المسفة والمتقدمة ، وبين النقد الخلقي والديني الذي كان تأثيره هائلاً ، وعلى الأخص في فرنسا ؛ فقد دشّن هذا النقد ذلك الفكر الحر والمستقل الذي لم يتجمد في أي مذهب فلسفي نهائي وتسرب بالآف صورة وصورة إلى الأدب والشعر ، فصار عادة متبعة لدى أولئك الذين سمو بالزنادقة^(٢٥) LIBERTINS . وقد انعقدت أواصر عقلية شتى بين فرنسا وإيطاليا نحو عام ١٥٤٠^(٢٦) . وكان كالفرن يلم إلماً جيداً بمذاهب الطليان ولا يحضهم ثقته ؛ وقد كتب في عام ١٥٣٩ يقول : إنهم هم الذين قالوا « أن الدين قد لفته قديماً تلفيقاً قلة من الناس من أهل الحيلة والدهاء ؛ وذلك بغية حمل عامة الناس بهذه الوسيلة على لزوم حدود التواضع »^(٢٧) . ومن ١٥٤٢ إلى ١٥٦٧ علّم فيكومركاتو ، بدعوة من فرانسوا الأول ، الرشدية في معهد فرنسا . ووُجد له في فرنسا تلاميذ ، ومنهم يوحنا فرنل الذي صور في كتابه في علل الاشياء الخفية (١٥٤٨) اسكندرياً راسخ المعتقد تحت اسم بروتوس .

(٢٥) في هذه التسمية ظلم . والاصح أن نترجم كلمة LIBERTIN بالمتعقن ، حتى نحافظ على الجذر LIBER أي الحر . «م» .

(٢٦) بوسون ، المصدر الأنف الذكر ، القسم الأول ، الكتاب الأول ، الفصلان ٤ و ٥ .

(٢٧) القاسيس المسيحي ، ك ١ ، ص ٥ ، طبعة لوفران .

(٧)

الحركة العلمية : ليوناردو

دافنشي

كتب ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ - ١٥١٩) يقول : « ان الكذب لمن الخساسة في منتهاها ، فحتى لو أحسن الكلام عن أشياء الله لذهب برونق ما هو إلهي ؛ أما الحقيقة فهي من السموبحيث تخلع صفة النبل حتى على أدنى الأشياء التي تمتدحها . ان الحقيقة ، حتى ولو دارت حول شيء تافه ودون ، تجاوز بما لا يقاس الظنون غير اليقينية في أجل المسائل وأسمائها ... ولكن أنت يا من يحيا على الأوهام ، تجد لذتك في المغالطات بصدد الأشياء البعيدة المنال وغير اليقينية أكثر مما تجدها في الاستنتاجات الأكيدة والطبيعية التي لا ترتفع إلى مثل ذلك العلو » . انه لراي مناقض تماماً لرأي البادوفيين ، لأن بومبوناتي كان يصرح ان رفعة العلم تأتي من رفعة موضوعه أكثر منها من يقينية البرهان . ولننظر الآن في كل ما يترتب على هذا الرأي : ففي القرون التي استعرضنا تاريخها كان الحق يعد هو هو الله بالذات ؛ وكانت الوسيلة الى الوصول إلى الحق إما وحي الله بكلمته ، وإما الاستدلال والقياس ؛ ولكن الحق نفسه كان على الدوام فوق الوسائل التي في متاح العقل البشري . أما إذا حُدد الحق على العكس من ذلك بالاستنتاجات الأكيدة والطبيعية ، فإنه يكون من هنا بالذات متناسباً وقوى العقل البشري ومحددأ بدون أية إحالة إلى وجود مجاوز للعقل وخارجي عنه . ولكن من هنا أيضاً لا يعود « الحق » يُعرض في صورة رؤية منتظمة وشاملة للكون (سواء اكان مرد هذه الرؤية إلى الوحي أم إلى العقل أم إلى الاثنين معاً) ، بل تتقطع أوصاله بنوع ما إلى كثرة من القضايا ، رابطها المشترك ليس التعبير عن حق واحد أوحد بل الكيفية التي تم الوصول بها إلى يقينيتها .

ان ليوناردو ، وان لم يقبل ، كعالم ، نتائج علم القوى الاوكامي ، هو مع ذلك واحد من أولئك الذين روجوا لروحه ؛ فقد انتقد بناء الأقيسة

العنكبوتي ، ووصف الخيميائيين والمنجمين بأنهم « مشعوذون أو مآفونون » ، وقدم أرخميدس ، مثله في ذلك مثل ترتاليا وغليليو ، على جميع من عداه ، وعاد يعالج مسائل علم القوى عند النقطة التي تركه عندها . ولكن ليوناردو ، من جهة أخرى ، ويصفته ايطالياً من عصر النهضة ، دينامي المذهب ، يبحث في الحركة عن المحرك الروحي ، وفي الجسم البشري عن فعل النفس التي حققت فيه فكرتها عن الصورة الانسانية ؛ وما العقل إلا توق « ينتظر على الدوام ، بنفاد صبر قريح ، الربيع الآتي ، الصيف الجديد » ، و « هذا التوق عينه هو جوهر الطبيعة غير المفارق » . وواضح هو على كل حال الفارق بين هذا التوق ، المنبجس عن الصور المتجددة دوماً ، وبين الصورة الارسطوطاليسية القديمة التي تفرض على الاشياء نظاماً سكونياً ، وبقدر ما تسمح المادة ، اُزلياً .

(٨)

البيرونية : موفتانيي

لن نكون من المغالين مهما نسبنا من أهمية إلى أولئك المفكرين الذين ازدهروا بكل مذهب ، وخاطبوا الآخرين لا كما يخاطب الاساتذة التلاميذ الذين يعلمونهم ، بل كما يخاطب الانسانُ الانسانَ ، وضربوا في مجال دراسة العقل البشري الامثلة الصادقة عينها التي ضربها ليوناردو دافنشي في مجال دراسة الطبيعة .

هناك بلا شك الرفضيون الخُلص ، الزنادقة بحصر المعنى من امثال بونافنتورا البيرياني الذي هزى في كتابه جرس العالم (١٥٣٧) ، المكتوب على طريقة لوقيانوس ، من الانجيل وخوارقه .

لكننا تلقى أيضاً ، على امتداد القرن السادس عشر ، تياراً بيرونياً وشكياً لا يحمل على الدين ، بل كثيراً ما يعلن عن وفاقه معه ، ولكنه يوجه رأس حربته الى الفلسفة والعلم بحصر المعنى . فأغريبيا النتشامي يذكر ، في رسالته في عدم يقين العلوم والفنون وبطلانها (١٥٢٧) بالاماجي

القديمة التي وضعت في العصر الوسيط الاعلى ضد الجدل : فالعلوم (ويقصد بذلك الرياضيات وفنون العرافة أو الفروسية على حد سواء) غير يقينية وغير مجدية ، وذلك ما دام الدين وحده يرشدنا إلى درب السعادة والهناء . ويعلمنا أوامر تالون ، مؤلف الاكاديمية (١٥٤٨) ، ان أرسطو هو « أبو الملحدون والمتعصبين »^(٢٨) ويحارب في شخصه « فلسفة الوثنيين والامم » . وعلى هذا فإن البيرونية ، التي يعطي رابليه ، هازئاً ، صيغاً منها مقتبسة عن سكستوس امبيريقيوس ، لم تكن بحال من الأحوال معادية للمسيحية^(٢٩) . ويرى فيها أوامر تالون لا نقداً للايمان ، بل فلسفة حقة « حرة في التقييم وفي الحكم الذي تصدره على الاشياء وغير مقيدة الى ظن أو إلى كاتب » . والخطة التي يحتذيها في كتابه هي على كل حال ، وفي جوهرها ، خطة شيشرون في الاكاديميات .

ان فكر رابليه ومونتاني يتخطى بمسافة غير هينة هذه الكتابات الظرفية . فقد أبدعا أشكالا أدبية لا تضاهي ، يمتضي فيها الفكر ، وقد انعتق من الجدل الاحادي الشكل ، الى لب الاشياء والبشر بدون لف أو دوران ؛ على ان هذين الكاتبين الاخلاقيين ، اللذين ما كانا على اتصال وثيق بالحركة العلمية لعصرهما ، دلّلا على وعي عقلي دقيق ، لم يدع لشيء ان يفجأه بسهولة . وإن تهكم رابليه الصاحي لا يراعي لا هوة المباحكات في الجامعات ولا صناعات الخوارق أو الفتاوي الكاذبة . كما ان مونتاني ، الذي ما كان يهتم للانشاء النظري بحد ذاته ، لا يالو جهداً ليجد في نفسه وفي الآخرين الانسان مثملاً هو ، في عريه العقلي والخلقي ، بدون تلك الذرائع الكاذبة التي تضيفها اليه المذاهب المدعية التي تحدده بإضافته الى الكون وإلى الله .

معروفة لدينا تلك الصفحة من دفاع ريمون سوبون (المقالات ،

(٢٨) نقلًا عن جوسون ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٢٨٧ .

(٢٩) كتاب بنتاغروبييل الثالث (١٥٤٦) ، الفصل ٢٤ .

م ٢ ، ف ١٢) (١٥٨٠) التي وضع فيها مونتاني ضريباً من جردة بالعلم في عصره : « لقد تحركت السماء والنجوم على مدى ثلاثة آلاف حول : ذلك ما اعتقده الجميع ، إلى أن عرّ في بال أحدهم قبل زهاء ثمانية عشر قرناً أن يعلن أن الأرض هي التي تتحرك : وفي زماننا هذا عرف كوبرنيكوس كيف يقيم هذه النظرية على أساس متين ويستخلص منها جميع النتائج التجريبية... وقبل أن تأتي مبادئ أرسطو بكلمات الهيولى والصورة والعدم ، فيعتمدها الناس ، كانت مبادئ أخرى ترضي العقل البشري ... فما قيمة هذه المبادئ ، وأية فائدة خاصة نجتنيها إذا توقف عندها مسار اختراعنا ؟ ... كم مضى من السنين على وجود الطب في العالم ؟ ومع ذلك يقال ان قادماً جديداً ، يعرف باسم باراقلس ، غير وقلب كل نظام المناهج القديمة . وقد ذُكر لي إنه توجد في الهندسة (التي تحسب انها وصلت الى ذروة اليقين بين العلوم) برهانات حتمية تقوض حقيقة التجربة : وكما قال لي جاك بيلوتيه في بيتي ، فإنه وجد أن خطين اثنين قد يتسبتلان ليتلاقيا ، ولكنه ما لبث أن تحقق من أنهما لن يتوصلا أبداً ، حتى اللانهاية ، الى الاتصال ... وقبل ألف عام كان من يشكك في علم وصف الكون يُعدّ من البيرونيين ... وكان القول بوجود المتقاطرات يُعدّ من البدع . وما ان مساحة شاسعة من اليابسة تُكتشف في عصرنا هذا ، . إن ما من مقطع يعبر خيراً من هذا المقطع عن إدراك أصحاب البصائر في نهاية القرن السادس عشر لهشاشة صورة الكون القديمة والوسيطية : فانها نظرية مركزية الأرض للكون ، ونقد مبادئ أرسطو ، والابتكارات الطبية ، واكتشاف المستقيمات المرافقة ، واكتشاف القارة الاميركية ، جميع هذه الوقائع وغيرها انما تثبت أن العقل لا يبلغ أبداً ، خلافاً لما اعتقد الاقدمون ، إلى مبادئ ثابتة ساكنة يمكن أن يشاد عليها علم نهائي : فالرياضيات والفلك والطب والفلسفة وسواها كانت كلها قيد التغيير في ذلك العصر .

هل الغاية من ذلك استبدال العلم الباطل بعلم آخر يكون ، هو ، نهائياً ؟ لا يلوح ان مونتاني يعتقد ذلك . قال في معرض كلامه عن

بطليموس وكوبرنيكوس: « ما يدرينا ان رأياً ثالثاً لن يطوح، في غضون اثنتي عشرة سنة القادمة ، بالرأيين السابقين كليهما ؟ » وعلى الرغم من المستكشفين الجدد فإن « جغرافيتي هذا العصر » يخطئون إذ « يؤكدون انهم وجدوا كل شيء ورأوا كل شيء » . وما هذا التغير بوضع مؤقت عارض ؛ وانما هو الحالة المستديرة للعقل البشري . ولكن هذا معناه ايضاً ان البيرونية ليست عطالة ولا ميالة ؛ وانما العطالة صفة الدوغمائية والوثوقية ؛ أما الشككية فبحث وتقص لامتياز لعقل متطلب عسير إرضائه . ولم يكن مونتاني ، نظير أومرتالون ، من الاكاديميين ؛ فهو لا يشاطر « اهل التوفيق » « رأيهم المعتدل » القائل إن « كفاءتنا يمكن ان تتأدى بنا الى معرفة بعض الاشياء ليس إلا ، وان لمناقضتها حدوداً معلومة قد يكون من التهور تجاوزها » . إن شكيت لا تقبل بأن تُعَيَّن سلفاً للعقل البشري حدود لا يحلّ له تخطيها ؛ « فمن العسير غاية العسر رسم حدود لعقلنا ؛ فهو فضولي ونهم ... ولما تحققت بالتجربة ... من أن العلوم والفنون غير قابلة للصب في قالب ، بل يكون تكونها وتشكلها رويداً رويداً بمداورتها وصقلها مرة تلو الاخرى ، فإن ما تكلّ قوتي عن اكتشافه ، لا أكمل أنا من محاولة سبر غوره ؛ وإن أجس هذه المادة الجديدة وأعجبها ، افتح أمام من سيأتي بعدي امكانية للاستفادة منها على نحو افضل ... ؛ وهذا ما سيفعله الثاني برسم الثالث ، مما يعني أنه ليس للصعوبة ان تقنطني ، ولا كذلك عجزتي ، لانه عجزتي انا وحدي » .

ان العلم الذي لا رغبة له فيه هو العلم الذي يزعم أن المبادئ الثابتة مطلقة ، والذي عنه يقول : « لو أقر الانسان بجهل العلل الاولى والمبادئ ، فليترك لي بجرأة باقي علمه كله : فان افتقد الاساس تهوى خطابه كله » . لا ينصب نقد مونتاني اذن على النتائج الايجابية للعلوم ، وانما على مبادئها المزعومة وعلى وثوقية أولئك الذين ينبرون « بكل مهابة وجلال » لمداورتها .

آية ذلك ان عالم مونتاني ، إذا جاز القول ، متنوع ومتباين بقدر ما

كانت الصورة التقليدية للكون ، المتوارثة عن العصور القديمة ، واحدة ورتبية : فلا أثر إطلاقاً من ذلك التشابه الكلي الذي كان يهيمن على تصور الاشياء . « ما العالم إلا تنوع واختلاف » (م ٢ ، ف ٢) . « ليس من صفة كلية الى هذا الحد في صورة الاشياء هذه سوى التباين والتنوع ... فلا التشابه يوحد ، ولا الاختلاف يفرّق » (م ٣ ، ف ١٣) . على أنه لا يجوز رفع هذا التباين الى درجة المطلق : فالتجربة تدلنا على أنه توجد في جزر الهند الجديدة ، « و لدى أمم ما سمعت بنا قط » ، أعراف ومعتقدات تشبه شبيهاً غريباً أعراف الامم المسيحية ومعتقداتها (م ٢ ، ف ١٢) . « هناك اذن جوهر طبيعي مشترك ؟ قطعاً لا ! فالمعتقدات المشار اليها لا تمت بأي صلة الى خطابنا الطبيعي » . وهذه التشابهات تبعث على الدهشة أكثر منها على الاطمئنان . « إنه لصانع كبير للمعجزات ذلك العقل البشري » .

ليس للاشياء في جوهرها طبيعة واحدة ودائمة . والطبيعة البشرية التي يوصي الرواقيون بإسلاس القياد لها ليست مما تمكن معرفته ؛ صحيح أنه « مما يُصدّق أن ثمة نواميس طبيعية ، كما هو ملحوظ لدى المخلوقات الأخرى ؛ ولكن هذه النواميس ضائعة فينا ، وعقلنا البشري لا يني يتدخل بكل الوسائل الممكنة ليسيّط ويتحكم ، فيخلط الاشياء ويشوش وجهها بحسب ما يصور له غروره وتقلبه » (م ٢ ، ف ١٢) .

في هذه الشروط تستمد المعرفة المذهبية للعلماء المحترفين ثبوتيتها لا من معرفة الطبيعة ، بل من أولئك الذين يريدون أن « يثبتوا كفاءتهم وقيمتهم » . هذا لا ينفي أن العلم « إذا أحسن استخدامه ، هو أنبل مكتسبات البشر وأجلّها شأناً ... على أنه لنبله ولنفاسته فائدته ليس مما يحاز بثمن بخس » (م ٣ ، ف ٨) . وربما كان ذلك هو كشف مونتاني الحقيقي : إن العلم بحد ذاته لا يدخل الانسان مملكة إلهية وأعلى مقاماً من البشرية ؛ وهو يستمد قيمته لا من موضوعه ، بل من استعماله ؛ وليس بذئ بال تبجح الجراح الذي يتحدث مفاخرأ عن شفاهم « اذا كان لا يعرف كيف يستخلص من هذا العلم ما يؤهل به حكمه » . فقيمة العلم

تأتي من قيمة الانسان الذي يستعمله ويتحكم به . ولهذا كان الموضوع الدائم لمونتاني دراسة الانسان ، لا الطبيعة البشرية الكلية التي لا تقع تحت ممسك ، ولا الانسان الذي خلصته نعمة الله ، بل الانسان كما يلقاه في ذات نفسه « بلا عون من الخارج ، وغير مسلح إلا بسلاحه ، بمعزل عن النعمة والمعرفة الالهية » (م ٢ ، ف ١٢) . ومن هنا كانت خطته في كتابة المقالات ، التي يبرز طابعها المنهجي ويتوضح طرداً مع التقدم في تحريرها : « سأجرؤ لا على الكلام عن نفسي فحسب ، بل على عدم الكلام إلا عن نفسي » (م ٣ ، ف ٨) . « إنه لمشروع شائك ومحفوف بالمخاطر ، الى اكثر من الحد الظاهر ، ان نتتبع مسار عقلنا في هيمانه ، وان ندلف الى الاسحاق الكتيمة لخباياه ومنعرجاته الداخلية ، وان نختار ونتوقف عند ما يلوح من ظاهرتقليباته ... وإني لمُنذ سنوات عديدة لا أضع غير نفسي نصب فكري ، ولا أراقب ولا أدرس غير ذات نفسي ؛ واذا درست شيئاً آخر ، فإنما لأطبقه علي ، أو في ، بتعبير أصبح ... ولا شيء يضاهي في صعوبته وصف المرء لذاته ، ولكن لا شيء يضارعه أيضاً نفعاً » (م ٢ ، ف ٦) . وليس بيت القصيد هنا ، كما نرى ، لا التصلب في مواجهة التجربة باسم مبادئ عقلانية مزعومة ، ولا إسلاس القياد لإيقاع التغير الكلي ؛ فهنا أيضاً لا بد للمرء ان « يختار ويتوقف » ، وان يكون سبيله الى ذلك لا عقل يحلق به الى عالم إلهي ، بل تأمل حول الذات صادق وصاحٍ ومستديم .

هذه الشكية الايجابية عينها يأخذ بناصرها ، وان بقدر أقل من العنفوان والاثق ، الطبيب فرانسوا سانشيز في كتابه ما لا يُعلم (١٥٨١) . ولئن حشد في هذا الكتاب ، الذي يكاد يكون جامعاً لكل ما يتصل بالشكية ، حججاً كثيرة في الاعتراض على وجود علم كامل وتام (فالاشياء مترابطة فيما بينها أقوى الترابط بحيث أن معرفتنا التامة بشيء واحد ستستلزم معرفتنا بالكل الذي ما هو في متاحتنا) ، فإنه ضمّنهُ بالمقابل نصائح ايجابية للوصول الى ما يمكن للانسان أن يعرفه عن الاشياء : « لا يجوز ان نيمم شطر الرجال وكتاباتهم ، ولو فعلنا نكون قد هجرنا الطبيعة ، انما ينبغي في

المقام الاول ان نضع انفسنا ، بوساطة التجربة ، على تماس بالاشياء» (٣٠) .

(٩)

الكتاب الاخلاقيون والسياسيون

تأدت شروط تطور الحياة العقلية الى انبعاث للرواقية في القرن السادس عشر: فالكتاب القدامى ، الذين أقبل أهل ذلك العصر على قراءتهم بشغف ، وهم شيشرون وسنيكا وحتى بلوتارخوس ، كانوا متشربين بتلك الرواقية الشعبية التي ترمي الى إرشاد الضمائر أكثر مما الى عرض مذهب فلسفي بسند من العقل . على أنه يكاد لا يجوز لنا الكلام عن انبعاث ، نظراً الى أن بعض الافكار الرواقية لم تغب قط في الحقيقة عن الانتظار على امتداد الحقبة الوسيطة ، وإن أسىء فهمها بقدر أو بآخر : أفنحن بحاجة الى التذكير برواقية القديس امبروسيسوس الذي جعل غاية الخير في الوفاق مع الطبيعة والوفاق مع الذات ؟^(٣١) فالكثير من موجزات الاخلاق ، مثل موجزات الكوين^(٣٢) وهيلدبرت اللافاردي^(٣٣) وكثيرين غيرهما ، حذت حذو سنيكا وشيشرون في تعاريفهما للفضائل والردائل وفي تصورهما للانسان المستقيم . أوليست أخلاق روجر بيكون مستوحاة بقضها وقضيضها من سنيكا ؟ لقد امكن للاخلاق الرواقية أن تبقى قائمة الى جانب الحياة المسيحية الصرفة ؛ ولكن المسيحية ما استطاعت قط لا أن تمتصها ولا أن تسد مسدها ؛ وهذا الاستقلال هو ما تنبه له رواقيو عصر النهضة ، بدون أن يناصروا المسيحية على كل حال العداء ؛ بل ربما كان العكس هو الصحيح ، إذ لم تأل هذه الرواقية المحدثه جهداً لتوفيق

(٣٠) نقلًا عن ج . سورتيه : الفلسفة الحديثة من بيكون الى لايبنتز LA PHILOSOPHIE MODERNE DE BACON A LEIBNIZ ، ص ٤٠ .

(٣١) في الواجبات ، ك ١ ، ف ١٣٥ ؛ ك ١ ، ف ٨٥ .

(٣٢) مينيني : تراث آباء الكنيسة اللاتين ، ك ١٠١ ، ص ٦١٣ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ك ١٧١ ، ص ١٠٠٧ .

المذهب الرواقي مع الحياة المسيحية . وما تم ذلك بدون احتجاج من جانب كاتب مثل كالفن ذاد بحميا عن المذهب المسيحي ضد شبهة الرواقية ؛ فقد نظر باشمئزاز الى الخلط الذي يقع فيه أعداؤه «عن خبث وسوء طوية» بين الجبر الالهي وقدر FATUM الرواقين ؛ والفارق كبير بين المسيحي الذي يحمل الصليب وبين الحكيم الرواقي الذي يبدوه وكأنه في منتهى البلاء ولا يستشعر أي ألم على الإطلاق» (٣٤) .

على أن ذلك لا ينفي ان كثرة من المفكرين ، في النصف الثاني من القرن السادس عشر على الاخص ، وجدت قوتها المغذي في المؤلفات الاخلاقية لشيشرون ومرقس اوراليوس ، وعلى الاخص سنيكا وابقتاتوس ؛ فقد نقلت كتبهم جميعاً الى الفرنسية ، واتخذت موضوعاً للتأمل والشرح والمحاكاة . ولقيت هذه المؤلفات ، التي تعتمد على الصور البيانية وعلى الوصايا والارشادات ، والتي تتطبع في النفس بنوع من ضرورة مباشرة وبلا برهان ، والتي تستجيب للحاجة الى العزاء والسلوان والتشجيع ، نجاحاً منقطع النظير . وكانت تعود الفكر على التفريق الى حد ما بين الغاية الخارقة للطبيعة لافعالنا ، والتي لا سبيل لنا الى معرفتها عن غير طريق الوحي ، وبين التوجيه الفعلي لسلوكنا . « على الرغم من أن م . ت . شيشرون وسائر الفلاسفة الوثنيين أخطؤوا بدعوتهم الى الفصل بين الغاية وبين الافعال الصالحة ، فإن في وسع المسيحيين مع ذلك أن يجدوا في كتبهم مذاهب مفيدة » (٣٥) .

بيد ان المذهب الرواقي برمته ، وبميتافيزيقاه ، هو ما حاول العلامة لوفان جوست ليبس أن يذيع معرفته بين الناس . فنلك الكتيبات الممتازة ،

(٣٤) التأسيس المسيحي ، الكتاب الاول ، الفصل ١٦ و ٨ : ك ٢ ، ف ٨ و ٩ .

(٣٥) مقدمة كتاب الواجبات بقلم م . ت . شيشرون ، ترجمة بلغويه ، ١٥٨٣ ؛ نقلًا عن ليونتين زانتا : انبعاث الرواقية في القرن السادس عشر LA RENAISSANCE DU STOÏCISME AU XVI SIÈCLE ، ص ١٣١ (بصدد الترجمات انظر كل الفصل الثالث من القسم الثاني) .

التي جمع فيها وصنف كل ما تمكن معرفته في زمانه عن الرواقيين (الوجيز في الفلسفة الرواقية ، ١٦٠٣ ، والطبيعيات الرواقية) ، وعلى الاخص منهم سنيكا ، قدّم لها مؤلفها بتصدير حرص فيه على تنبيهنا مما يلي : «حذار من أن يضع كائن من كان ، مع الرواقيين ، غاية الخير أو السعادة في الطبيعة إلا إذا عنى بالطبيعة الله ذاته » . ويسعنا القول إنه بفضل استلهم سنيكا أمكن له أن ينفي من الرواقية كل ما من شأنه أن يجرح الوجدان المسيحي : فسنيكا سينبئه ، على سبيل المثال ، إن القدر هو إرادة الله ذاته وإن الله حر «لأنه هو نفسه ضرورة ذاته» .

إن الاهمية العلمية لهذه الرواقية المحدثّة تبرز بوجه خاص في حياة غليوم دو فير ومؤلفاته (١٥٥٦ - ١٦٢١) : فقد كان سليل أسرة من القضاة ، وقد حامت حوله شبّهات قوية في عهد الرابطة^(٣٦) ، ثم تولى منصب مقدم عرائض في برلمان باريس عندما تسنّم العرش هنري الرابع ، وصار بعدئذ رئيساً أول لبرلمان إكس . ولم تكن رواقيته البتة ، خلافاً لما بدت عليه مراراً في ذلك الزمان ، رواقية انسان مستسلم يستمد من مطالعته القوة فقط على الخضوع للمحتوم الذي لا مهرب منه ؛ فقد كان كله اشترئياً نحو العمل (وتلك هي الرواقية الحقيقية ، رواقية ابيقتاتوس) ؛ ورسالته في المثابرة والعزاء في المصائب العامة ، التي كتبها سنة ١٥٩٠ ، في اثناء حصار باريس من قبل هنري الرابع ، وفيما كانت حياته في خطر بالنظر الى تأييده قضية الملك الشرعي ، يتفجر كل سطر فيها بالرغبة في «خدمة الوطن» وفي شفاء فرنسا من أدوائها ، أي من بذخ النبلاء ومتاجرة الكنيسة بالرتب الكهنوتية وفساد العدالة . هذه الرواقية المحدثّة ، التي ولدت من الرغبة في إرشاد الضمائر ،

(٣٦) الرابطة أو الرابطة المقدسة : اتحاد كرنفدرالي كاثوليكي أسسه الدوق دي غيز سنة ١٥٧٦ للدفاع عن المذهب الكاثوليكي ضد الكالفينيين ، ومن ثم للاطاحة بهنري الثالث الذي وقع معاهدة صلح مع البروتستانتين . وقد حل هنري الرابع الرابطة بعد أن جحد الكالفينية . «م» .

تختلف كل الاختلاف (وهذه من مفارقات التاريخ) عن تلك النزعة الطبيعية الرواقية التي كانت الغذاء الروحي للمفكرين الاحرار من البادوفيين أو الافلاطونيين في نهاية عصر النهضة . وحس الروحية ، الذي يحرك الرواقيين الذين تكلمنا عنهم ، يبقى مستقلاً عن تصور بعينه للكون ؛ فمجاله طوية الانسان ؛ وانعناقه من أي ارتباط برؤية أصحاب مذهب وحدة الوجود للعالم يهيئه للارتباط ، على العكس ، بالروحانية الافلاطونية التي أسلفنا بيان المكانة التي تتبوأها . وإنه لمن المفيد ان نلاحظ ان رسالة دوفير في المثابرة تنتهي بالعبارات التي تفوه بها الرئيس دي ثو ، وهو على فراش الموت ، حول معرفة الاشياء؛ قال : «لا بد من اقوال لمعرفة الاشياء بصورها الغارقة في الهيولى : ... لكن رغبتنا في فهم طبيعة نفسنا على هذا النحو لا تعني رغبة في معرفتها . إذ نظراً الى انها بسيطة كما هي واقعاً ، فلا بد ان تدلف عارية تماماً الى ذهننا ، وأن تشغل مساحتها كلها ؛ وأي شيء سيواكبها لن يكون إلا معيقاً لها ... وعليه ، ان السبيل الحق الى معرفة طبيعة نفسنا هو ان نتسامى بها فوق الجسم وان نخرجها منه بتمام ذاتها ؛ فإذا تأملناها بعدد في ذاتها عرفناها بذاتها» (٣٧) . ان هذه الرواقية ، القائلة باستقلال الانا ، تنزلق نحو المذهب الروحي ، القائل بسؤدد الروح في معرفته لذاته .

لقد بقي من الرواقية ، حتى لدى الكتاب الاخلاقيين الذين ما هم برواقيين بحصر المعنى ، ميل الى التماس أصل أدوائنا في حكم شيء ضبطه وعلينا تقع مهمة تقويمه . وفكرة ابقتاتوس هذه ، التي نلقاها لدى دوفير في أحسن صيغة تعبيرية («فإرادتنا قادرة على توجيه ظننا بحيث لا يعطي مصادقته إلا لما يستأهلها ، ولا يصدق إلا الصادق من الاشياء بالبداية ، ويمتنع ويعلق الحكم على غير المؤكدة منها ، وينبذ ويطرح الكاذبة» (٣٨)) ، هي أيضاً موضوع كتاب الحكمة لبير شارون

(٣٧) طبعة فلاش ، ص ٢٢١ .

(٣٨) فلسفة الرواقيين الاخلاقيين LA PHILOSOPHIE MORALE DES STOÏQUES ، نقلاً عن زانتا ، ص ٢٩٣ .

(١٦٠٣) ، وان يكن تأثير مونتاني في هذا الكتاب غالباً . ولئن تحاشى شارون ان يعطي كلمة الحكمة «المعنى المعجرف والمفخم الذي يعطيها إياه اللاهوتيون والفلاسفة الذين يلذ لهم أن يصفوا ويصوروا أشياء ما رآها أحد بعد، وأن يرفعوها الى درجة من الكمال لا تقتدر الطبيعة البشرية على الارتقاء اليها إلا بالخيال» (المقدمة)، فإنه طلب مع ذلك، كشرط للحكمة، «الانعتاق من الاخطاء ومن رذائل العالم والاهواء» و«ملء حرية العقل حكماً وإرادة معاً»^(٣٩) ، وهو قول خالص لابتقناتوس . ولنصف أن هذه الحرية تقتدر بوضعية تأمر بـ «إطاعة قوانين البلاد وعاداتها وأعرافها والتقييد بها» .

هكذا يجد الكاتب الاخلاقي نفسه مسوقاً الى ان يدرس الانسان كما هو بدلاً من أن يلتمس لسلوكه مبدأ ما مفارقاً ! فمعرفة الذات ، أي نقاط الضعف البشري ، هي في رأي شارون عنصر مهم من عناصر الحكمة ، ومهمة الكاتب الاخلاقي في هذه الحال هي أن يصور الاهواء وعلاها . الى جانب هذه الاخلاقيات الانسانية النزعة رأت النور سياسة واقعية لا تعترف إطلاقاً بحق الملوك الالهية أو بعقد بين الملوك والشعوب ، ولا تريد ان ترى في المجتمع سوى مصطرع بين قوى بشرية وتنازع في الاهواء . ومثال هذه السياسة كتاب الامير الشهير لنيقولو مكيافلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذي اكتسب ، في مناصبه التي تقلب فيها كمبعوث دبلوماسي للجمهورية الفلورنسية ، تجربة وخبرة اتحفنا بشمارهما . «ان من طبيعة العامة ان تبتهج للشر... وكثرة لا قائد لها لا نفع لها»^(٤٠) : تلك هي بعض جوامع الكلم التي تبرر ان يعتمد الامير ما يعتمده من وسائل لتأمين سلطانه . فسواء اكان أميراً بإرادة الشعب الذي يريد استخدامه في حربه ضد العظام ، أم أميراً بحظوة العظام وواسطتهم ، فلا

(٣٩) ك ٢ ، ف ١ و ٢ .

(٤٠) التاريخ ، ك ٢ ، ف ٣٤ : الخطب ، ك ١ ، ف ٤٤ .

محيص له عن تطويع الجميع ؛ وليس الامر بمشترع ، وانما هو محارب ؛ « ان الحرب ومؤسساتها وقانونها هي الموضوع الوحيد الذي ينبغي ان تدور حوله افكار الامير وان يذهب اليه اهتمامه واجتهاده وان يتمرس به ويحترفه ؛ فذلك هي المهنة الحقة لكل من يحكم»^(٤١) . وعليه ، ليس للامير ان يقرع نفسه على قسوتها عندما يكون المطلوب إلزام رعاياه حدود الطاعة . افليس الحلم الحق من جانب الامير ان يضرب بعض أمثلة على الحزم بدلاً من أن يترك الفوضى تضرب أطنابها فتقلب المجتمع رأساً على عقب ؟ ثم إن الامير ليس ملزماً بأن ينجز ما وعد ، إذا كان من شأن هذا الوفاء ان ينقلب ضد صالحه . وكل شيء رهن هنا بالظروف : فعلى الامير « أن يعرف كيف يسلك في وقت واحد مسلك الحيوان أو الانسان » ؛ فهو يسلك مسلك الانسان حينما يحارب بالقوانين ؛ ولكن هذه الطريقة في الحرب لا تكفي أبداً ، وكثيراً ما يضطر الامير الى سلوك مسلك « الحيوان » أي الى استخدام العنف .

ان دروساً في الواقعية هي التي نهلها عصر مكيا في من كتابه ، ولقد امكن لفرنسيس بيكون ان يكتب بعد مضي قرن واحد : « ينبغي ان نشكر مكيا في وهذا النوع من الكتاب الذين يقولون علناً وبلا مواربة ما اعتاد الناس على فعله ، وليس ما ينبغي عليهم فعله»^(٤٢) .

ان تكن مشكلة الامير هي التي طرحها مكيا في في ايطاليا في مطلع القرن السادس عشر ، فإن مشكلة الطاغية هي التي يطرحها اتيين دي لابيوسي (١٥٣٠ - ١٥٦٣) في خطاب في العبودية الارادية الذي كتبه ، على حد ما يذكر صديقه مونتانيي ، « قبل ان يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، على شرف الحرية ضد الطغاة » . كيف يمكن لجمهرة غفيرة من الناس ان تترك فرداً واحداً يطغى عليها ؟ تلك هي عينها مشكلة مكيا في ، ولكن لا من

(٤١) الامير ، ف ١٤ ؛ انظر الترجمة في ف . فرانزوني : فكون . مكيا في LA PENSÉE DE N. MECHIAVEL ، ص ١٧٢ .

(٤٢) كرامة العلوم وتنميتها ، ك ٧ ، ف ١١ ، الفقرة ١٠ .

منظور الامير هذه المرة ، بل من منظور الشعب . ان الطاغية ما كان ليستطيع شيئاً لو لم يلقَ لدى الشعب إرادة في ان يكون مستعبداً : «ان الشعب هو الذي يسترق نفسه ، وهو الذي يحز بنفسه رقبته ؛ وإذ يُخير بين ان يكون عبداً أو ان يكون حراً ، فإنه هو الذي يترك العتق ويأخذ النير ، وهو الذي يتقبل بليته ، ان لم نقل إنه يجد في إثرها»^(٤٣) . ولئن أمسك الشعب على هذا النحو عن استعمال «حقه الطبيعي» ، فذلك لأن «بذور الخير التي تضعها الطبيعة فينا هي من الرقة والهشاشة بحيث لا تتحمل أي صدام مع الغذاء المضاد ؛ وهي لا تنمو بمثل اليسر الذي تذبل به وتخمد وتبيد»^(٤٤) . هكذا نجد أن فكر لابويسى ينطوي على حس بحقوق الشعوب وعلى مثالية قانونية تجعله يقف في كل شيء على طرفي نقيض من مكياڤلي .

(١٠)

خصم لأرسطو : بيير دي لا راميه

ان القارئ المعاصر ليأخذه بعض العجب ، عندما يقرأ نتاج راموس^(٤٥) (١٥١٥ - ١٥٧٢) الذي لا يخلو من حذقة ، من الشهرة التي أحاطت باسمه ، ومن العواصف التي أثارها كتبه ، ومن الاحداث المأساوية التي تأدت اليها . ذلك أنه ينبغي ان نرى فيه ، قبل الفيلسوف النظري ، الرجل المحترف الذي أشفق لما آل اليه حال التعليم في المدارس الباريسية من عقم وجذب ، وصبا الى أن يجد للوضع علاجه اللازم ، فكان أن اصطدم بكل مقاومات الروتين والجمود . ومعروفة لنا المحن التي

(٤٣) طبعة بول بونفون ، ١٩٢٢ ، ص ٥٦ .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٤٥) اللقب اللاتيني لبيير دي لا راميه .

اكتوى بنارها : فقد ولد من أسرة معدمة في فرماندوا^(٤٦) ، وفاز في سنة ١٥٣٦ برتبة أستاذ في الفنون بعد أن تقدم بالاطروحة التالية : «كل ما قاله ارسطو وهم COMMENTICIA». وفي سنة ١٥٤٣ نشر المأخذ على ارسطو : فتقاضاه المشاقون امام البرلمان^(٤٧) ؛ ورفعت القضية امام الملك ؛ ومنع فرانسوا الاول ، «بسانق حرصه على إغناء مملكته بجميع ضروب الآداب الفاضلة والعلوم » ، راموس من التعليم ومن نشر أي كتاب ، لأنه ، كما جاء في المرسوم الملكي ، «في كتابه المأخذ على ارسطو ، يظهر جهله ، بل يدل على سوء نيته بما يوجهه من لوم الى أشياء كثيرة صالحة وصادقة»^(٤٨) . ورفع هنري الثاني الصطر سنة ١٥٥١ وعلم راموس على مدى عشر سنوات في معهد فرنسا ، وكان لامعاً في تعليمه ، ولكن بدون أن يخرج عن الاطار القديم للمجموعة الثلاثية والمجموعة الرباعية ، إذ تناولت دروسه الآجرومية والخطابة والجدل وعلم الحساب وعلم الهندسة . وفي سنة ١٥٦٢ اهتدى الى الكالفينية ، فغادر باريس في أثناء الحروب الاهلية ؛ ولقي حسن وفادة في المانيا وسويسرا ، حيث علم من ١٥٦٨ إلى ١٥٧٠ ؛ ثم قفل راجعاً إلى باريس في سنة ١٥٧٠ ، وهناك لقي مصرعه غيلة بعد يومين من مذبةحة سان - برتليمي ، في ٢٦ آب ١٥٧٢ ؛ واتهم بجريمة القتل هذه زميله وخصمه اللدود شاربانتييه .

كان أستاذاً قبل أي شيء آخر ، فكان وكده وشاغله في جميع المواد التي درّسها البساطة والوضوح ، وهو ما كان أمسى عزيزاً وبعيد المتناول . وكما قال عنه بيكون ، بشيء من التهكم ، فإنه «أبو الملخصات» . وبعد المأخذ على ارسطو (١٥٤٣) وضع بالفرنسية خلاصة مقتضبة في الجدل سنة ١٥٥٥ ، وأعقبها في سنة ١٥٦٢ بتنبهات حول إصلاح

(٤٦) اسم قديم لمقاطعة تقع الى الشمال من فرنسا .

(٤٧) البرلمان في العهد الملكي مؤسسة قضائية تعادل في أيامنا هذه المحكمة العليا .

(٤٨) نقلاً عن وادنتون : راموس RAMUS ، ص ٥٠ .

جامعة باريس برسم الملك ، احتج فيها على تعقيد التعليم . ولعل السطور التالية تلخص جوهر مأخذه على أرسطو : «لقد أراد ان يصطنع منطقيين ، واحداً للعلم وآخر للناس » ؛ فقد شاء أرسطو ان يفرق بين النقاش الحي الذي يمارسه بصورة طبيعية «الشعراء والخطباء والفلاسفة ، وبالاختصار جميع أمجاد الناس » وبين ذلك الركाम السديمي من القواعد التي لا فائدة عملية منها ولا شأن لها غير أن تربك الذهن . وذلك هوكل مبتغى راموس : فالمنطق او الجدل فن عملي ، أساسه الطبيعة . فالأكثرين يبدؤون بالذهب ، ويتصورون أنهم تضلعوا في المنطق وصاروا في مقدورهم ان «يقوقنوا في المدرسة بعد ان حفظوا قواعد»^(٤٩) . والحال ان المطلوب هو على العكس البدء بالطبيعة والتعاطي مطولاً مع الشعراء والخطباء والفلاسفة .

ان جدل راموس ، كما لاحظ بعضهم بسداد كبير^(٥٠) ، منسوخ من خطابة شيشرون وكونانتيانوس ؛ والقسمان اللذان يميزهما فيه هما الاختراع ، وقوامه الاهتداء الى الحجج ، والتنظيم ، أي ترتيبها ؛ والحال أن هذين هما القسمان الاولان من الخطابة . فالاختراع هو علم المواضع القديم ، الذي يعين الاصناف العامة للحجج : العلل ، المعلولات ، الخ . اما التنظيم فيتصل بتركيب هذه الحجج ؛ والقسم الاخير من التنظيم هو المنهج ، وقوامه تجميع الحجج ، حال الاهتداء اليها ، في اوضح ترتيب ممكن . الشيء الواجب ملاحظته إذن أن الترتيب يبقى لدى راموس منفصلاً تماماً عن اكتشاف الحجج . فليس على المنهج أو الترتيب سوى أن يحل مسائل من هذا القبيل : اذا وضع كل مبدأ من مبادئ النحو والصرف في مربع من الورق على حدة ، ثم خلطت المربعات كلها ، فكيف السبيل الى تنظيمها ؟ ويلاحظ راموس للحال : « لن تكون هناك حاجة ،

(٤٩) الجدل . طبعة ١٥٧٦ ، ص ٦٥ .

(٥٠) ج . سورتيه : الفلسفة الحديثة ، ص ٢٤ . الحاشية ٣ : ص ٣٩ .

أولاً ، لمواضع للاختراع ، لأن كل شيء قد تم اكتشافه من قبل . « . إنه لا يرهص إذن على الإطلاق بتلك الصلة الوثيقة بين التنظيم والاختراع التي سيكتشفها ديكرت ، ليس لدى الخطباء والشعراء ، وإنما في الرياضيات .

على أننا نلغي في بعض التصانيف المعاصرة لراموس إرهافاً أكثر وضوحاً بالمنهج . فقد نشر اكونتتيو في سنة ١٥٥٨ رسالة في المنهج حددت المنهج بأنه « طريقة صحيحة تمكننا من تخطي فحص الحقيقة الى متابعة معرفة الشيء والى تعليم الكيفية التي تمت لنا بها استفادته على نحو مناسب »^(٥١) . ينطوي هذا التعريف كما هو واضح للعيان على قسمين : منهج البحث ومنهج العرض . وقوام منهج البحث هذا التقدم من الاكثر معروفة الى الاقل معروفة ، والاكثر معروفة عند اكونتتيو ليس المعاني العامة فحسب ، بل كذلك « المعاني الاولية الفطرية التي لا يسع احداً ، حال الإفصاح عنها ، إلا أن يحضنها تصديقه ، ومن قبيل ذلك : الكل اكبر من الجزء » . على ان المنهج يبقى على أية حال مجرد أداة مساعدة لا تعفي من فحص القضية التي تتأدى اليها .

على الرغم من هذه الشوائب ومن جوانب الضعف هذه ، كان للراموسية ، حتى منتصف القرن السابع عشر ، جاذبية كبيرة ، ولاسيما في المانيا . وقد استشعر راموس ولحظ مطلب الوضوح الذي كان من سمات عصره المميزة ، والذي حدا به الى الخروج عن المدارس والى الكتابة باللغة العامية : « حينما أؤوب من المدارس اليونانية واللاتينية ، وتأخذني الرغبة على مثال التلاميذ المجتهدين ومنوالهم في أن أرد درسي الى الوطن ... وأن أضع بين يديه بلغته العامية ثمرة دراستي ، أتنبه لأشياء كثيرة مثيرة للاشمئزاز في هذه المبادئ ، كانت قد غابت عني في المدرسة من جراء كثرة الاخذ والرد حولها »^(٥٢) .

(٥١) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٥٢) مقدمة الجبل ، نقلاً عن وادغتون : راموس ، ص ٤٠٥ .

لنصف الى ذلك ان راموس ، عدو الارسطوطاليسية ، التقى في طريقه جميع تلامذة البادوفيين ؛ فقد هاجم أرسطو ، لا بصفته منطقياً فحسب ، بل كذلك بصفته مفكراً حراً ، وصاحب إلهيات تنكر العناية الالهية والخالق ، وواضع أخلاقيات مستقلة عن الدين . لذا تألب عليه جميع زنادقة العصر . فغلان ، صديق المشائي البادوفي فيكومركاتو ، في رده على راموس مع المدرسة الباريسية ضد الاكاديمي المحدث ب . لاراميه ، احتج عليه بضرورة الاخلاق المستقلة ، هذه الاخلاق التي « علمت الوثنيين واجبات الحياة المنزلية والعامة والمدنية والتي تعلمنا ان نكبح رغائبنا واهوائنا » ؛ « وإن ما لن أطيقه بأي ثمن هو تذكير الانسان بواجباته نحو الله وايصاؤه بالورع والتقوى ، وتناسي الفضائل المدنية في الوقت نفسه » (٥٢) .

(١١)

الافلاطونية : بوستل وبودان

يتميز الروح الافلاطوني عن كل روح آخر بطلبه للوحدة . وهذا المطلب هو العلامة الفارقة للمذاهب الكبرى التي اختتم بها عصر النهضة .

هناك ، بادئ ذي بدء ، المجهود ، العملي والنظري على حد سواء ، الذي بذله غليوم بوستل حينما أراد ان يوظف معرفته باللغات الشرقية لتحقيق الوحدة الدينية للمعمورة (في توافق اهل الارض ، ١٥٤٢) ؛ وكان من رايه أن هذا الوفاق ممكن بفضل الطابع العقلاني للحقائق الدينية : فعلى حين وقف موقف العداء من البروتستانتيين الذين يمزقون الوحدة المسيحية كما من الكاثوليكية المتزمتة التي أقرها مجمع ترانت ، لم

(٥٢) نقلاً عن بوسون ، المصدر الآنف الذكر . ص ٢٢٥ .

يز من سبيل الى الخلاص إلا بالرجوع الى الاصل المنسي للاديان جميعاً ، وهو العقل ؛ وكان بيت القصيد عنده أن يثبت ضد الياذوفيين الخلق من عدم والخلود الشخصي ؛ وقد احتج عليهم بأفلاطون ؛ قال : « لقد وصل بهم الامر ، تفنيداً منهم لمثل افلاطون ، أي الجواهر المفارقة ، ومناقضة منهم بصفة عامة للحكمة المخلوقة بتمامها ، الى نفي الله نفسه إذ مثله مجبراً على الفعل » (٥٤) . وينبغي ان نضيف القول إن ديانة بوبستل العقلانية تبقى ديانة رجل من رجالات النهضة ، ديانة علامة حاول ، شيعته في ذلك شيمة مارسيليو فيشينو وبيك دي لا ميراندول ، أن يربطها بماثور وجد أصداءه لدى افلاطون ، وانما ايضاً في وحي العرفات الرومانيات والقبالة اليهودية ، ولدى الاتوريين الذين وقف عليهم واحداً من كتبه : ماثور نابع من العقل ، ولكن العقل نفسه متصور هذه المرة لا على أنه مجرد ملكة تفكير واستدلال ، وانما على أنه الكلمة ، اللوغوس ، نفس العالم التي تحرك الموجودات كافة وتوحي الى الانبياء .

الف رجل القانون جان بودان كتاباً بعنوان الجمهورية (١٥٧٧) ، عارض فيه مكيا في بأفلاطون ، وأعلن ان سلطة الدولة تبقى خاضعة للقانون الطبيعي ، وأنها لا تستطيع ، مثلاً ، أن تلغي الملكية الفردية ، وأنه ليس للدولة من غاية أخرى سوى الخير البشري الاعظم . وقد أدخل المنهج المقارن في القانون ، وكان القصد الذي رعى اليه ان يستنبط بالمقارنة قانوناً عالمياً . والفكرة الأساسية التي يدور عليها كتابه المتحاورون السبعة ، وهو عبارة عن محاورة بين سبعة علماء : كاثوليكي ولوثري وكالفيني ويهودي ومرتد مسلم ونصير للديانة الطبيعية وفيلسوف شكاك ، تعيد الى اذهاننا أطروحات لول والكوزي وبوبستل : استخلاص مضمون مشترك من الاديان قاطبة ، مؤهل لأن يصير ديانة عالمية ، أي ديانة « لا كنه لها غير نظرة العقل المحض نحو الله الحق » ؛ لكن هذا الايمان

(٥٤) نقلًا عن بوبسون ، ص ٢٩٧ .

المشترك مبسّط الى أقصى حد مستطاع ، لانه لا ينطوي إلا على القول بوجود إله واحد وبالتعبّد له عن طريق ممارسة الفضائل الخلقية ؛ وينتهي الحال ببودان ، على الصعيد العملي ، الى تسامح يقرّ معه بالاديان قاطبة « كيلا أتهم بالاحاد أو بأنّي رجل مثير للفتن وقادر على تعكير صفو الجمهورية » (٥٥) .

(١٢)

الافلاطونية الايطالية : تيليزيو

تهيمن الاهتمامات الاجتماعية على فكر بوستل وبودان ؛ ولكن أمر النظريين الطليان الذين سنتكلم عليهم الآن مختلف جداً ؛ فجميعهم يقولون بتلك الإحيائية الكلية ، بتلك النظرية في الكون الحي التي كنا التقيناها لدى البادوفيين . ولكن ما يميز أولئك عن هؤلاء هو عداؤهم أولاً لأرسطو ، وتقديهم ثانياً لمذهبهم على أنه رؤية شاملة للوجود مكتفية بذاتها ولا تضاف إضافة الى الايمان .

ان تيليزيو (١٥٠٩ - ١٥٦٨) هو ، على حد قول فرنسيس بيكون ، أول المحدثين NOVORUM HOMINUM PRIMUM . بعث الإحيائية الرواقية بعد أن اطلع عليها ، في الأرجح ، من ديوجانس اللايرتي وسنيكا وشيشرون : فقد سلّم بالمذهب الدينامي بمبدئيّه : قوة فاعلة ومادة قاصرة ومنفعلة ؛ وكل ما هنالك ان هذه القوة المحركة تنقسم الى قوة تمديدية أو حرارة والى قوة تقلصية أو برودة : فالتمدد والتقلص يفسران ، بمختلف درجاتهما ، جميع الفروق الكيفية بين الموجودات . تلك القوة الفاعلة جسم ؛ كما أن نفس الكائن الحي ، وهي جزء منها ، هي بدورها جسم ، نفس أو بنوما ، منتشر عبر تجاويف المخ والاعصاب . وهذا التصور للنفس ، الذي

(٥٥) نقلاً عن بوسون ، ص ١٦٢ .

سُبُسط ويُعمم في النظرية الدارجة عن الأرواح الحيوانية ، تترتب عليه ، فيما يتصل بطبيعة المعرفة ، قضية مماثلة لقضية الرواقيين : فالاحساس تماس يؤثر فيه الموضوع في النَّفس أو الروح ، فتأخذ استجابته شكل فعالية انحفاظ وبقاء ؛ ومن فعالية الانحفاظ والبقاء هذه (يتبع تيليزيوهنا المقالة الثالثة من كتاب شيشرون في الغليات) تتولد الاخلاق ، بفضل معرفة الانسان بتضامن بقاءه مع بقاء الغير ؛ والفضيلة الاجتماعية الرئيسية ، تماماً كما في كتاب شيشرون في الواجبات ، هي الانسانية ، بينما الفضيلة الداخلية هي التسامي الذي يحدو بالانسان الى اكتشاف السعادة في الفضيلة . اما المعرفة العقلية ، من ذاكرة وفكر ، فقوامها انحفاظ للاحاسيس يسد مسد الحواس عند افتقادنا إيها . ولا يوجد الاحساس والوعي لدى الانسان والحيوان فقط ، بل كذلك في كل موجود من موجودات الطبيعة التي يؤلف كلها التجاذبي الحيوان الكوني .

صحيح ان تيليزيو يؤيد دعوى نفس لامادية تنضاف الى النفس الاخرى وتكون موصولة الوشائج بمصيرنا الخارق للطبيعة ؛ ولكننا نتردد في أن نرى في هذه الاضافة شيئاً آخر غير تدبير احتياطي حيال قوى الكنيسة .

(١٣)

الافلاطونية الايطالية (تتمة) :

جيوردانو برونو

كان ج . برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) معاصراً لفرنسكو باتريزي (١٥٢٩ - ١٥٩٧) ، ذلك الاستاذ الذي علم في فيراري وأسهم بقسط موفور في نشر الافلاطونية الباطنية ، أي التوفيق بين أفكار المحاورات وصوفية الكتب المنسوبة الى هرمس والعرفات الكلدانية . وقد كتب برونو ، على الرغم من أن مذهبه كان أكثر اتساماً بالطابع الشخصي ، يقول :

« إنه لمن الشطط في الطموح ولمن الادعاء العقلي الفارغ والحسود أن نرغب في إقناع الآخرين بأنه لا وجود لغير طريق واحد يتيم للتقصي وللوصول الى معرفة الطبيعة ... إذن ، وعلى الرغم من أن الطريق الثابت والمستديم ، طريق النظر والتأمل ، طريق التفكير المتسامي ينبغي أن يُقدم على غيره وأن يُجَلَّ ويُؤخذ بالتقويم الدائم ، فإنه لا يجوز مع ذلك أن نطعن في الطرق الأخرى التي ليس من المستبعد أن تثمر ثماراً طيبة ، وإن لم تكن هذه الثمار من الشجرة نفسها ... لقد أفصح الابيقوريون عن كثير من الافكار الصجيحة ، على الرغم من أنهم لم يرتفعوا فوق الصفة المادية . وهرقليطس معروف لنا بكثرة من افكاره النابغة ، على الرغم من أنه لم يجاوز النفس . ولا يتخلف انكساغورس عن الإفادة من ملاحظة الطبيعة ، لأنه يتعرف ، لا فيها فحسب ، بل ربما ايضاً خارجها وفوقها ، عقلاً سماه ايضاً سقراط وافلاطون وهرمس المثلث العظمة ولاهوتينا الله » (٥٦) .

يعبر هذا المقطع خير تعبير ممكن عن انتقائية برونو وطموحه الى فلسفة شاملة ؛ وليس له سوى عدو واحد ، وهو أرسطو ، الرجل « الشتام والطموح الذي أراد ان ينتقص من قدر آراء جميع الفلاسفة الآخرين ومن طرائقهم في التفلسف » .

هذا الغنى او بالأحرى هذا الفيض من الافكار لدى فيلسوف لا يريد ، صنيع لا يبتز فيما بعد ، أن يخسر شيئاً من ألوان النظر العقلي المستفادة من الماضي ، قد حير على الدوام أولئك الذين حاولوا تقديم عرض منهج لمذهب برونو وأسقط في أيديهم . فالقضايا الرئيسية عند برونو هي التالية : تسلسل الماهيات (الله ، العقل ، النفس ، المادة) على نحو

(٥٦) في العلة ، طبعة جانتيل ، ص ٢٧٥ - ٢٧٨ . وهذا الضرب من التعداد كان مألوفاً لدى نيقولاوس الكوزي . ومصدره ، على ما في ذلك من مفارقة ، مقالة الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة .

يستدعي الى الذهن احياناً الاقانيم الافلاطونية المحدثة ، رغم الانتقادات
العديدة الموجهة الى افلوطين ؛ نظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس
للكون ، وانما منقحة بفرضية لاتناهي العوالم ؛ وحدة الهوية كما قال بها
بارمينيدس ؛ ذرية ديموقريطس مقرونة بطبيعيات جسيمية ؛ وغني عن
البيان أن هذه القضايا لم تألف التلاقي معاً : فالافلوطينية مرتبطة بأوثق
العرى بنظرية مركزية الارض للكون ، لأنها هي وحدها المؤهلة لأن تمدّها
بصورة حسية عن الوحدة ، وقد أدان افلوطين الذرية لأنها تحل في رأيه
التركيب الميكانيكي محل اتصالية الحياة . فهل سنفترض إذن أن برونو
أخذ بطانفة من مذاهب متعاقبة ، وهذا يبدو شبه مستحيل ، في المؤلفات
التي وضعها في مدى عشر سنوات، من ١٥٨٢ الى ١٥٩٢ ، بين الرابعة
والثلاثين والرابعة والاربعين من عمره ؟ أم سنحبذ أن نرى شبكة من
التناقضات في هذه الكتب التي كتبها برونو ، بعد أن هجر ديره
الدومينيكاني سنة ١٥٧٦ ، في ظل حياة مضطربة ، مشبوهة في نظر
الجميع ، من لوثرين وكالفينين على حد سواء ، قبل أن يقبع ثمانى سنوات
في سجون محاكم التفتيش التي لن يخرج منها في عام ١٦٠٠ إلا الى
المحرقة ؟ لا شك في أن مؤلفاته تعج بالتناقضات المنطقية وحتى بضروب
الخلف ، ومن أمثلتها نظريته الذرية الرياضية العجيبة التي تؤلف من
النقاط خطوطاً والتي تعود على ما هو ظاهر للعيان الى ما قبل زمن افلاطون ،
يوم لم تكن الكميات الصم قد اكتشفت بعد . ولكن برونو عرف على
العكس ، فيما يتعلق بالباقي كله ، كيف يححر الافلاطونية من كل اللواحق
التي من شأنها أن تسيء اليها : ولنستذكر بالفعل أن الافلاطونية لم تكن
مرتبطة بالأصل ، نظير مذهب أرسطو ، بفرضية مركزية الارض للكون ،
وأن بعض الافلاطونيين نظروا بعين التحبيز الى نظرية الفثاغوريين في
مركزية الشمس للكون ، وأن افلاطون نفسه يعرض في تيمائوس ، بعد
كلامه عن العالم ونفس العالم وكأنه كائن حي ، نظرية ذرية تصور العالم
مبنياً من جواهر فردة ، هي عبارة عن مجسمات منتظمة قابلة للارتسام في

دوائر : والحال أن برونو يحيل قارئه الى ذرية افلاطون هذه تحديداً (وليس الى ذرية ديموقريطس) في النص التالي : « المبادئ الاولى عند فيثاغورس هي الاحاديات^(٥٧) والاعداد ، أما عند افلاطون فهي الذرات والخطوط والمساحات^(٥٨) : وافلاطون ، لا ابيقور ، هو من أوحى اليه بفكرة إعطاء الذرات جميعها شكلاً دائرياً .

هكذا يكون برونو ، بما أوتيته من حدس مستبصر ، قد حطم دائرة ترابطات فكرية يصح فيها القول إن الدهر اكل عليها وشرب ؛ فالافلاطونيون السذج وقفوا عند معرفة مراتب الوجود لا يريدون تجاوزها الى سواها ؛ والحال ان هذه المعرفة لا تعدو هي نفسها ان تكون درجة رابعة في سلم يتألف من خمس عشرة درجة ، آخر درجتين فيه هما «تحول الذات الى الشيء ، وتحول الشيء الى الذات» . ولا ينكر برونو أصلاً التنافذ التام بين جميع أنحاء المعرفة ؛ كتب يقول : « في المستطاع ان نثبت أنه اذا وجدت في الحس مشاركة من العقل ، فإن الحس سيكون في هذه الحال هو العقل نفسه^(٥٩) . وهو قول بليغ الدلالة ، فيه يخفي ذلك التعارض بين العقل والحواس الذي كانت ترفع لواءه الافلاطونية الساذجة ، وفيه ايضاً يتجلى ميل برونو الدائم الى « الانزلاق » من المشاركة الى الهوية ، سواء أتعلق الامر بالحس والعقل ، أم بالمحسوس والمعقول .

ذلك ما يفسر السمات الرئيسية لرؤيته للعالم : فجميع الاقانيم ، الله والعقل ونفس العالم والمادة ، ترد لديه الى اقنوم واحد ، هو الحياة التي هي في آن معاً واحدة وكثيرة ، وبالتحديد حياة الكون ، « ذلك الحيوان المقدس والمحرم والمعبود^(٦٠) » ؛ ولا يسعه ، بوجه الخصوص ، التسليم

(٥٧) او المونادات MONADES . «م» .

(٥٨) في الحد الأدنى ، المؤلفات اللاتينية ، ك ١ ، ف ٢ ، ص ١٧٢ .

(٥٩) علامة العلامات ، المؤلفات اللاتينية ، ك ٢ ، ف ٢ ، ص ١٧٦ .

(٦٠) في الكون اللامتناهي ، نقلاً عن شاربونل : الفلسفة الإيطالية ، ص ٤٥٥ .

بمادة تكون مجرد عدم وجود ولا تحقوي سلفاً على جميع الاصول البذرية ؛ وهو بذلك لا يبتعد عن أفلوطين الى الحد الذي يُفترض في العادة ، وذلك ما دام هذا الاخير تصور ، تحت اسم المادة المعقولة ، وجوداً حقيقياً وإلهياً . وليس للأفراد قاطبة في نظره إلا أن تكون ضروباً من الجوهر الواحد ، نسبتها الى الجوهر كنسبة الاعداد الى الوحدة ، أو بالاحرى كنسبة الوحدات المركبة للاعداد الى الوحدة الاولى التي هي شرطها ؛ قاله هو موناد المونادات ، هوية الموجودات ، جوهر الجواهر ، أو على حد تعبير برونو في الكون اللامتناهي :

« على حين يبقى سطح الاشياء رجراجاً

يكون هو الصق بالاشياء من لصوق الاشياء الى ذاتها

فهو المبدأ الحي للوجود ومنبع الصور طراً

الروح ، الله ، الوجود ، الواحد ، الحق ، القدر ، العقل ، النظام » (٦١) .

وفي بعض النصوص ينقسم هذا الروح الى كيانات متباينة في الدرجة : الروح الأعلى من كل شيء أو الله ، الروح الميثوث في كل شيء أو الطبيعية ، الروح العابر لكل شيء أو العقل (٦٢) ؛ ولا تتكلم نصوص أخرى الا عن ماهية واحدة ؛ أما هذه الفروق فعدمية الشأن ؛ ولا قيمة لها إلا بالنسبة الى من يرغب في أن يعرف هل كان برونو من انصار المفارقة أو المباطنة ؛ والحال ان السؤال غير ذي معنى إلا متى ما جعلنا من الله والطبيعة موجودين سكونيين ومتجاورين ، وليس عندما نأخذ بمذهب برونو الدينامي الذي يجعل الاعتبار الأول للقوة الحية والمتحركة .

على هذا النحو تجد تفسيراً لها قضية لاتناهي الكون ، وذلك ما دام اللامتناهي الالهي لا يسعه الإفصاح عن نفسه إلا في كون لامتناهٍ هو الآخر ، وكذلك ، وعلى الرغم من المفارقة الظاهرة ، تلك الذرية التي قد يكون

(٦١) في الكون اللامتناهي ، ك ٨ ، ف ١٠ : المؤلفات اللاتينية ، ك ١ ، ف ٢ ، ص ٣١٤ .

(٦٢) في الحد الأدنى ، المنتج : المؤلفات اللاتينية ، ك ١ ، ف ٣ ، ص ١٣٦ .

من الاصح تسميتها بأنها مونادولوجيا . وبالفعل ، ان برونو ، صنيع
لايبنتز في وقت لاحق ، يجعل من البساطة العلامة الفارقة للجوهر :
الجوهر الحقيقي لا يكون مركباً^(٦٣) COMPOSITUM PORRO
NULLUM SUBSTANCIA VERA EST.

ولئن قبل ، لهذا السبب ، بالذرات ، فما هي بتلك « العناصر
الاحادية »^(٦٤) التي قال بها ديموقريطس : فطبيعات برونوليست بحال
من الاحوال ميكانيكية النزعة : فخارج الذرات ، هناك الاثير ، تلك
« المنطقة اللامتناهية ، التي يتحرك فيها العالم ويحيا »^(٦٥) ، ذلك الوسط
الذي يملأ المكان ، ذلك الجسم لنفس العالم الذي بواسطته تتركب الذرات
وتتراكب ، وهناك في كل فرد نفس هي بمثابة المركز الذي من حوله تجتمع
الذرات وتنظم : وعلى هذا النحو يحافظ برونو في آن معاً على التصور
الافلاطيني للفرد بوصفه صورة الكل وعالمأ أصغر وعلى الجوهر الفرد
اللامتقسم الديموقريطي بوصفه وحدة مركبة .

كان برونو يأمل من مذهبه ، كما أمل فيثينيون من الافلاطونية ، ان
يوصله الى الوحدة الدينية الحقيقية التي عارض بها وحدة المصلحين
البروتستانتين ، اصحاب العقلية المعادية للمجتمع الذين يطيب لهم ان
يزرعوا الشقاق في كل مكان ، ووحدة الكاثوليكية ، المتعصبة ، المتشائمة ،
المعادية للطبيعة ، ووحدة اليهودية بآلهها الغيورالدموي^(٦٦) ؛ وقد ربط
تلك « الوحدة الدينية الحقيقية » بـ « الديانة المصرية » ، اي بالافلاطونية
الدينية لمحاكي هرمس المثلث العظيمة^(٦٧) . وهذه الديانة عبارة عن

(٦٣) في الحد الأدنى ، ك ١ ، ف ٣ ، البيت ٢٩ .

(٦٤) في الكون اللامتناهي ، ك ٥ ، ف ٨ ، البيت ٣٦ .

(٦٥) في الحد الأدنى ، ك ١ ، ف ٣ ، البيت ٣٢ : المؤلفات اللاتينية ، ك ١ ، ف ٣ ،
ص ١٤٢ .

(٦٦) انظر النصوص لدى شاربيول : الفكر الايطالي ، ص ٤٨٨ - ٤٩٠ .

(٦٧) هرمس المثلث العظيمة : الاسم اليوناني لـ «تحوت» ، إله القمر عند المصريين .
• • •

غنوصية ؛ فهي معرفة الانسان بأن الله مجاور له ، ومعها ، ومباطن له أكثر مما في امكانه هو نفسه ان يكون مباطناً لنفسه » (٦٨) .

ان فكر ل . فانيني (١٥٨٥ - ١٦١٩) يبعد عن ان يكون بمثل تعقيد فكر برونو وساعته ؛ فقد قضى عمره يبحث عن ملاذ له للاحتواء من مضطهديه ، وقد وقع في نهاية المطاف بين يدي ديوان التفتيش فأمر بإحراقه في تولوز بتهمة الهرطقة ؛ ولم يكن أكثر من مروج ومبسط لقضايا البادوفيين .

(١٤)

الافلاطونية الايطالية (تتمة) :

كامبانيلا

كان تتويج هذا التيار الإحيائي مذهب كامبانيلا الذي بقي ، رغمًا عن عصره (١٥٦٨ - ١٦٢٩) ، رجلاً من رجالات النهضة . أهم مؤلفاته اطلاقاً في حس الأشياء وعلم السحر ، وقد حرره سنة ١٦٠٤ ونشره سنة ١٦٢٠ ، وجعل عنوانه الفرعي « قسم عجيب من الفلسفة الخفائية تثبت فيه أن العالم هو تمثال الله الحي والعارف ، وان أجزاءه وأجزاءه كافة محبوبة بحس ، قد يكون واضحاً أو غامضاً بقدر أو بآخر ، لكنه كافٍ لانحفاظه وانحفاظ الكل » . وسهل ان نتعرف هنا المذهب النفسي الكلي PANPSYCHISME الذي قال به كل من برونو وتيليزيو : فحجتان من حججه الرئيسية في إثباته أن العالم موجود حاس هما من أصل رواقى : فهو حاس لأن بعض أجزائه تحس ، وما هو كائن في الأجزاء كائن بالاولى في الكل ، وهذه عين حجة كريزيبيوس التي يوردها شيشرون في كتابه في طبيعة الآلهة ؛ وجميع أجزائه تحس لأن لها جميعها غرائز أو دوافع تستدعي الاحساس ، وهي حجة تعتمد نظرية كتاب في

(٦٨) نقلًا عن بلانشيه : كامبانيلا CAMPANELLA ، ص ٤٥٢ .

الغابات ، ولكن مع تعميم ما يقوله الرواقيون في الحيوان وحده على جميع موجودات الطبيعة ، نظير ما كان فعل افلوطين . ويأبى كامبانيلا التسليم بالتسلسل الذي قال به أرسطو والرواقيون بين الحيوان والنبات والجماد : فهو لا يرى في الامر ، نظير افلاطون وافلوطين من قبله ، سوى درجات : فالقوة الغذائية تقتض سلفاً القوة الحاسة ؛ والعقل هو هو الحس ؛ والحيوان يعقل وينعم بضرب من الفكر الاستدلالي DISCURSUS UNIVERSALIS . ويرتبط بهذا التصور للعالم السحر الطبيعي ، المفهوم على نحو ما كان يفهمه افلوطين في التاسوعة الرابعة باعتباره فناً وضعياً لاستخدام القوى الخفية التي تصدر عن الكواكب أو عن مجرد توتر الارادة^(٦٩) ؛ وهذا الفعل السحري ، الذي هو نموذج الفعل الطبيعي ، هو نقيض المذهب الآلي الذي كان انتصاره وشيكاً للغاية .

على أساس هذه النزعة الطبيعية قامت ميتافيزيقا طورت مبدأ مذهب افلوطين : فما هو تجاذب في العالم المحسوس هو ، على صعيد الوجود المعقول ، اتحاد باطن ووحدة هوية . وما المعرفة الحسية إلا تماس بين الموضوع والذات ؛ وهي لا تكشف لنا من الموضوع سوى المظهر الذي عن سبيله يمكن للحاس ان يتماهى والمحسوس ؛ لكن نموذج المعرفة العقلية معرفة النفس عن طريق الذات ؛ والحال أن كل معرفة لا تحتمل افتراقاً عن معرفة الذات هذه ؛ فالنفس ، بمعرفتها الاشياء ، « تعرف نفسها لأنها هي ما هي عليه ؛ انها الاشياء الاخرى لحظة تشعر انها استحالت اليها . بيد ان هذه الاستحالة ليست هي المعرفة ، وانما علة المعرفة او مناسبتها » . وبموجب المبدأ نفسه ، تتيج الخواص المشتركة والتشابهات التي تربط بين الاشياء الفرصة للنفس لتتأمل المثل وتعاينها ؛ ومماثلة المعروف بالعارف ، التي لا تتحقق إلا على نحو منقوص في مفهوماتنا العامة ، تتحقق على اكمل وجه في المثل . وتتأدى النفس والطبيعة بكامبانيلا الى إله يحتوي ،

(٦٩) انظر بلانشيه : كامبانيلا ، ص ٢١٧ .

في « أولياته » ، أي القوة والحكمة ، والحب ، على نموذج نفسنا . ونموذج الاشياء طراً : فالتماثل الكلي يتبع لهذا الحسوي (الذي حرر على كل حال رسائل لاهوتية تقيد فيها أتم التقيد بالعقيدة القويمة) أن يرقى من المحسوس الى المعقول^(٧٠) .

في سنة ١٥٩٩ تأمر كامبانيلا في كلابريا ، حيث صور نفسه وكأنه مسيح منتظر جديد وتطلع ، على ما يبدو ، الى تحقيق جمهورية ثيوقراطية مشابهة لتلك التي عرضها فيما بعد في مدينة الله الذي ألفه سنة ١٦٠٢ ولم ينشر إلا في سنة ١٦٢٣ . والفكرة المركزية في هذه اليوطوبيا هي فكرة بعث للانسانية عن طريق تنظيم أكثر انتاجية . وكان عظيم الاهتمام بالوقائع الاقتصادية ؛ قال : « يبلغ تعداد سكان نابولي سبعين ألف نسمة ، ولكن ليس بينهم أكثر من عشرة آلاف أو خمسة عشر ألف شغل . ولذا ينهك هؤلاء انفسهم في عمل يتجاوز قواهم . أما في مدينة الشمس ، فنظراً الى ان الاشغال موزعة بالتساوي ، فلا أحد يعمل أكثر من اربع ساعات يومياً . على أن المهم ليس النتيجة الاقتصادية : « يدفع بعض الرجال سعياً وراء اكتشاف العالم الجديد ، راكضين وراء طعم الثروات ؛ ولكن الله يدفع بهم اليه لغاية أسمى بكثير » . ان هذه الفكرة عن بشرية متحدة ، معتنقة لديانة طبيعية ، غير بعيدة عن المسيحية ، هي الفكرة الاساسية عند أولئك الذين عملوا ، في عصر النهضة ، على إحياء الافلاطونية وبعثها .

(١٥)

الصوفية الإسبانية

كما ان منهج ليوناردو التجريبي تخلص عن التصور الميتافيزيقي للكون ورأى في الاشياء توازنات مؤقتة ومتقلبة بين القوى ، وليس كما من

(٧٠) جليسون : قياس التمثيل لدى ت. كامبانيلا ، في دراسات في الفلسفة الوسيطية ، ص ١٢٥ .

قبل تحقيقاً لخطه مثلي ، كذلك فإن الصوفية الالمانية ، المعاصرة له ، تخلت عن التأمل في بنية الوجود الالهي . فصوفيو القرن السادس عشر يلتزمون بالتواضع العقلي ؛ قال القديس يوحنا الصليبي (المتوفى سنة ١٥٩١) : « لا يريدنا الله أن نثق ثقة كاملة في رؤانا الداخلية والشخصية ، وذلك ما لم تمر بتلك القناة البشرية التي هي فم الانسان » (٧١) . والخضوع للكنيسة تام مطلق . ويوحنا الصليبي هذا عينه ينفر نفوراً شديداً من فكرة احتمال وجود طريقة عقلانية يمكن أن تتأدى بالفكر من العالم المحسوس الى الله : « ليس لأي شيء مخلوق أو متعقل أن يزود ملكة الفهم بوسيلة لا ثقة للاتحاد بالله . فكل ما يمكن للملكة الفهم أن تبلغ اليه هو بالاولى عقبة اكثر منه وسيلة للاتصال بالله » (٧٢) . وعلى هذا فإن الغاية من الاتحاد بالله ليست كشف ماهية الاشياء ، ولا بصفة عامة الاجابة عن سؤال بعينه ، وانما في المقام الاول حرية داخلية تعتق الانسان من كل إكراه ، علم مباشر يكون مستقلاً عن كل تأمل وكل استدلال . وبحسب شهادة القديسة تيريزيا (١٥١٥ - ١٥٨٢) ، فإن العبارات الالهية الداخلية ، التي لا يسع الصوفي الا بسمعتها ، والتي تبدل نفسه من حال الى حال وتكون على درجة من القوة لا يمكن معها لأي شيء ان يمحوها ، تترجع اصداؤها مع ذلك في النفس في أوقات تكون فيها النفس عاجزة عن فهمها وراغبة عن سماعها (٧٣) . والصوفي يطلب الكمال الداخلي لنفسه ، لا كشف مبادئ الكون كما ادعى سكوت اريجيئا . وهكذا تكون الصلة بين الحياة الدينية وتاريخ الفكر العقلي ، المنعقدة أو اصرها منذ أجيال وأجيال ، قد تبدل وجهها في ظل مثل هذه الصوفية .

(٧١) م . دي اونامونو : جوهر اسبانيا L'ESSENCE DE L'ESPAGNE ، ص ٢١٥ .

(٧٢) انظر ج . راموزي : يوحنا الصليبي SAINT JEAN DE LA CROIX ، ص ٤١٢ .

٤١٢ .

(٧٣) حياة القديسة تيريزيا ، ترجمة بوي ، ف ٢٥ ، ص ٢٢٢ .

ثبت المراجع

- I-II.— J. BURCKHARDT, *La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. SCHMIDT, Paris, 1885., Nombreuses rééditions.
- J.-R. CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libérain*, Paris, 1917.
- H. BUSSON, *Les Sources et le Développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922, 2^e éd. 1957.
- E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1920; 2^e éd., Darmstadt, 1962.
- E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, 1952.
- *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.
- *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, 1965.
- G. SAIITA, *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vol., Bologne, 1949-1951; 2^e éd., Florence, 1961.
- W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass., 1948. Trad. fr. *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, 1950.

Sur le mouvement scientifique, voir:

Histoire générale des sciences, publiée sous la direction de R. TATON.
T. II: *La science moderne*, Paris, 1958, "Les sciences exactes",
par A. KOYRÉ, P. 12-106.

- A. KOYRE, *From the Close World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957. Trad. fr. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1962.
- COPERNIC, *Des Révolutions des orbes célestes*, introd., trad. et notes par A. KOYRÉ, Paris, 1934.
- Th. S. KUHN, *The Copernican Revolution*, Harvard, 1957.
- Sur les problèmes religieux:
- A. RENAUDET, *Pré-réforme et Humanisme à Paris au temps des guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916; 2^e éd., 1953
- L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, Paris, 1942; 2^e éd., 1947.
- L. FEBVRE, *Un destin: Martin Luther*, Paris, 1952.
- A. RENAUDET, *Etudes érasmiennes*, Paris, 1959.
- J.-C. MARGOLIN, *Douze années de bibliographie érasmiennne*, Paris, 1963.
- *Le De puerili institutione d'Erasmus*, Paris, 1965.
- III. — NICOLAS DE CUES, *Opera*, Strasbourg, 1488; Cortemaggiore, 1502; Paris, 1514 (éd. Lefèvre d'Étaples); Bâle, 1565.
- *Opera omnia*, éd. critique de l'Académie de Heidelberg, Leipzig-Hambourg, 1932 sq. (parus *Docta Ignorantia*, *De Conjecturis*, *Apologia*, *Opuscula*, *Idiota*, *De Visione Dei*, *De Pace Fidei*, *Cribratio Alchorani*, *De ludo globi*, *De Beryllo*, *De Non aliud*, *De Concordantia catholica*).
- Ed. Manuelle, *Philosophische-theologische Schriften*, avec trad. allemande, 2 vol., Vienne, 1964-1966.
- *Cusanus-Texte*, I: *Predigten* (3 vol., Heidelberg, 1928-1940); II: *Traktate* (1 vol., Heidelberg, 1935); III: *Marginalien* (1 vol., Heidelberg, 1941); IV: *Briefwechsel* (4 vol., Heidelberg, 1942-1956).
- Série de traductions allemandes, 16 vol., Leipzig-Hambourg, 1936-1955.
- *OEuvres choisies*, trad. française, Paris, 1942.
- E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1922.
- M. De GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1942.
- *Nikolaus von Kues*, Düsseldorf, 1953.
- Nicolas de Cues, notice dans *Les philosophes célèbres*, Paris, 1956.
- R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg, 1956.

- K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, Munich, 1964.
- E. MEUTHEN, E. PLATZECK, J. KOCH, M. de GANDILLAC, P. HAUBST, etc., *Das Cusanus-Jubiläum* (série d'exposés), Mayence, 1964.
- IV. — M. FICIN, *Opera omnia*, Bâle, 1576; Turin, 1959.
- *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Texte, trad. et comm. par R. MARCEL, Paris, 1956.
- *Théologie platonicienne, De l'immortalité des âmes*, Paris, éd. R. Marcel, 1964-1965.
- P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, 2 vol., Florence, 1957.
- *The Philosophy of M. Ficino*, New York, 1943.
- A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, Paris-Genève, 1954.
- R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, 1958.
- PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et uno, Scritti vari*, Florence, éd. E. Garin, 1942.
- Disputatio adversus astrologiam divinatoricem*, Florence, éd. E. Garin, 2 vol., 1946-1952.
- E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florence, 1937.
- V. — POMPONAZZI, *Opera*, Bâle, 1567.
- *De immortalitate animae*, Messine, éd. Gentile, 1925; Bologne, éd. Morra, 1954.
- *De Fato*, Lugano, éd. Lemay, 1957.
- *Les Enchantements*, trad. et introd. par H. BUSSON, Paris, 1930.
- V. FIORENTINO, *P. Pomponazzi*, Florence, 1868.
- B. NARDI, *Saggi sull' Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, 1958.
- J. H. RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Florence, 1961.
- VI. — J. CARDAN, *Ma vie*, trad. franç. par J. DAYRE, Paris, 1926.
- A. BELLINI, *G. Cardano e il suo tempo*, Milan, 1947.
- L. MABILLEAU, *Cesare Cremonini, la Philosophie de la Renaissance en Italie*, Paris, 1881.

VII. — P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vol., Paris, 1906-1913.

G. LUPORINI, *La mente di Leonardo*, Florence, 1953.

G. UCCELLI, *Scritti di meccanica*, Milan, 1940.

— *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI^e siècle*, Paris, 1951.

VIII. — P. VILLEY, *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*, Paris, 1908.

F. STROWSKY, *Montaigne*, 1906.

H. HIRAM, *The Counter Renaissance*, New York, 1950.

M. MERLEAU-PONTY; *Lecture de Montaigne*, in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965.

IX. — L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914.

P. MESNARD, *Du Vair et le néostoïcisme*, *Revue d'histoire et de philosophie*, II, 1928.

VILLARI, *Machiavelli e il suo tempo*, Florence, 1881.

A. RENAUDET, *Machiavel, Etude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, 1942.

J. BARRIÈRE, *Etienne de La Boétie contre Machiavel*, Paris, 1908.

LA BOÉTIE, *Discours de la Servitude volontaire*, Paris, éd. P. Bonnefon, 1922.

Sur la pensée politique en général, voir:

P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, 1936; 2^e éd., 1951.

J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the XVI Century*, Londres, 1938; 3^e éd., 1951.

X. — Ch. WADDINGTON, *Ramus et ses écrits*, Paris, 1856.

J. O. FLECKENSTEIN, *P. Ramus et l'humanisme bâlois*, p. 117 sq., in *La science au XVI^e siècle* (Colloque de juillet 1957), Paris, 1960.

R. HOOYKAAS, *Pierre de La Ramée et l'empirisme scientifique au XVI^e siècle*, *ibid.*, p. 297 sq.

XI. — J. BODIN, *Œuvres philosophiques*, éditées, traduites et présentées par P. MESNARD. T. I: *Introduction. Le Discours au Sénat et au peuple de Toulouse. Le Tableau du droit universel. La Méthode de l'histoire*, Paris, 1952. T. II, III, IV (en préparation).

— *Les Six Livres de la République*, Lyon, 1579.

G. POSTEL, *De orbis concordantia, libri IV*, Bâle, 1554.

XII. — F. FIORENTINO, *B. Telesio*, 2 vol., Florence, 1872-1874.

N. ABBAGANO, *B. Telesio*, Milan, 1941.

G. SOLERI, *Telesio*, Brescia, 1945.

XIII. — G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, 3^e éd., Florence, Gentile-Aquilecchia, 1958.

— *Opera latine conscripta*, Naples, éd. Fiorentino et autres, 1879-1891. Fac-similé, Stuttgart, 1962.

— *Cause, principe et unité*, trad. E. NAMER, Paris, 1930.

— *Des Fureurs héroïques*, trad. P.-H. MICHEL, Paris, 1954.

F. TOCCO, *Le Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florence, 1889.

E. NAMER, *Les Aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno*, Paris, 1926.

A. CORSANO, *Il Pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Florence, 1940.

P.-H. MICHEL, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, 1962.

F. A. YATES, *G. Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964.

XIV. — CAMPANELLA, *Tutte le Opera*, Milan, éd. Firpo, 1954.

— *Inediti theologicorum*, Rome, éd. Amerio, 6 vol. parus, 1959-1966.

— *La Cité du soleil*, trad. ZÉVAËS, Paris, 1950.

L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Turin, 1940.

L. BLANCHET, *Campanella*, Paris, 1920.

A. CORSANO, *T. Campanella*, Messine-Milan, 1944; 2^e éd., Bari, 1961.

J. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958.

- XV. — J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924.
- G. MOREL, *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., Paris, 1960.
- L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946.

فهرس
الكتاب الثالث
العصر الوسيط والنهضة

الفصل الأول

٧ مطالع العصر الوسيط
٧	١ - نظرة عامة
٨	٢ - العقيدة القويمة والهرطقات في القرنين الرابع والخامس ..
١٣	٣ - القرنان الخامس والسادس : بويثيوس
١٩	٤ - العقل والايمان
٢٧	٥ - جون سكوت اريجيننا
٣٥ ثبت المراجع

الفصل الثاني

٣٩ القرنان العاشر والحادي عشر
٣٩	١ - سمات عامة
٤١	٢ - مناظرة بيرنجه دي تور
٤٦	٣ - نقد الفلسفة في نهاية القرن الحادي عشر
٤٨	٤ - القديس أنسلم
٥٥	٥ - روسلان الكومبياني
٥٩ ثبت المراجع

الفصل الثالث

٦١ القرن الثاني عشر
٦٢	١ - مصنفو « الأحكام »
٦٥	٢ - مدرسة شارتر في القرن الثاني عشر : برنار الشارترى ...
٦٩	٣ - ألان الليلي
٧٠	٤ - غليوم الكونشي
٧٣	٥ - صوفية الفكتوريين
٧٧	٦ - بطرس أبيلار
٨٨	٧ - الحملات على الفلسفة
٩٠	٨ - جلبيردي لايوريه
٩٢	٩ - « أخلاق » أبيلار
٩٣	١٠ - لاهوت ألان الليلي
٩٥	١١ - مرطقات القرن الثاني عشر
١٠١	١٢ - يوحنا السالسيوري
١٠٧	ثبت المراجع

الفصل الرابع

١١٥ الفلسفة في الشرق
١١٦	١ - المتكلمون المسلمون
١١٩	٢ - تأثير أرسطو والافلاطونية المحدثة
١٢٠	٣ - الكندي
١٢٢	٤ - الفارابي
١٢٤	٥ - ابن سينا
١٢٦	٦ - الغزالي
١٢٧	٧ - العرب في أسبانيا : ابن رشد
١٣٠	٨ - الفلسفة اليهودية حتى القرن الثاني عشر

١٣٤	٩ - الفلسفة البيزنطية
١٣٩	ثبت المراجع

الفصل الخامس

١٤٥	القرن الثالث عشر
١٤٥	١ - سمات عامة
١٤٨	٢ - انتشار مؤلفات أرسطو في الغرب
١٥٢	٣ - دومينيكوس غونديسالفلي
١٥٣	٤ - غليوم الاوفرنبي
١٥٦	٥ - الدومينيكان والفرنسيسكان
١٥٨	٦ - القديس بوناافتورا
١٦٦	٧ - القديس البرتوس الأكبر
١٧٠	٨ - القديس توما الاكوينبي
١٧٢	٩ - القديس توما (تتمة) : العقل والايمان
١٧٥	١٠ - القديس توما (تتمة) : نظرية المعرفة
١٧٧	١١ - القديس توما (تتمة) : براهين وجود الله
١٨١	١٢ - القديس توما (تتمة) : التاويل المسيحي لأرسطو
١٩٦	١٣ - الرشدية اللاتينية : سيجر البراباني
٢٠٠	١٤ - مناظرات حول التوماوية
٢٠١	١٥ - هنري الغنتي
٢٠٢	١٦ - جيل اللسينبي
٢٠٤	١٧ - معلمو اوكسفورد
٢٠٧	١٨ - روجر بيكون
٢١٣	١٩ - فيثو والمنظوريون
٢١٤	٢٠ - ريموند لول
٢١٩	ثبت المراجع

الفصل السادس

٢٢٧	القرن الرابع عشر
٢٢٧	١ - دنس سكوتس
٢٣٥	٢ - الجامعات في القرنين الرابع عشر والخامس عشر
٢٣٩	٣ - بدايات الاسمية
٢٤٠	٤ - غليوم الاوكامي
٢٤٤	٥ - الاسميون الباريسيون في القرن الرابع عشر: نقد المشائية
٢٤٦	٦ - الاسميون الباريسيون وعلم القوى الارسطوطاليسي
٢٤٩	٧ - الاوكامية والسكوتية والتوماوية
٢٥٠	٨ - الصوفية الالمانية في القرن الرابع عشر: ايكارت
٢٥٩	ثبت المراجع

الفصل السابع

٢٦٧	عصر النهضة
٢٦٧	١ - سمات عامة
٢٧٢	٢ - التيارات الفكرية المختلفة
٢٧٤	٣ - الافلاطونية: نيقولاوس الكوزي
٢٧٨	٤ - الافلاطونية (تنمة)
٢٨٣	٥ - البادوقيون: بومبوناتي
٢٨٦	٦ - تطور الرشدية
٢٨٩	٧ - الحركة العلمية: ليوناردو دافنشي
٢٩٠	٨ - البيرونية: مونتاني
٢٩٦	٩ - الكتاب الاخلاقيون والسياسيون
٣٠٢	١٠ - خصم لارسطو: بيريدي لا راميه
٣٠٦	١١ - الافلاطونية: بوستل وبودان
٣٠٨	١٢ - الافلاطونية الايطالية: تيليزيو

٣٠٩	١٣ - الأفلاطونية الإيطالية (تتمة) : جيوردانو برونو
٣١٥	١٤ - الأفلاطونية الإيطالية (تتمة) : كامبانيلا
٣١٧	١٥ - الصوفية الإسبانية
٣١٩	ثبت المراجع

دار الطليعة تقدم :

تاريخ الفلسفة

تأليف : اميل برويه
ترجمة : جورج طرايشي
٧ اجزاء - ٢٥٠٠ صفحة - ٣٠٠٠ فيلسوف ومفكر

□ □ □

المدخل - المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حدوده، موضوعه، تاريخه، منهجه - الفلاسفة قبل سقراط - سقراط - افلاطون والاكاديمية - ارسطو والقيون .

المرحلة الهلنستية والرومانية

المدارس السقراطية - الوثوقية : الرواقية والايقورية - الاكاديمية الجديدة والشكية - الفلسفة الدينية : الافلاطونية المحدثة ، الوثنية ، المسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهلنستية والفكر العربي - الغرب : النهضة الكارولنجية - القرن الثاني عشر - عصر الخلاصات - انحلال الفكر المدرسي - القرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ، تقدم العلوم الرياضية .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون - التجريبية الانكليزية : بيكون - هوبز - المذهب العقلي : ديكرت والديكارتون - باسكال - سبينوزا - مالبرنش ولايبنتز - لوك - الافلاطونيون الانكليز - بايل - فونتنيل .

القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجريبية الانكليزية والعلم النيوطني - الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير ، ديدرو ، هلفسيوس - الموسوعيون - ج.ج. روسو - كوندياك - الحركة الفلسفية في انكلترا : من هيوم الى رايد - مرحلة « الانوار » في المانيا - كانط والنقدية .

القرن التاسع عشر : مرحلة المذاهب (١٨٠٠ - ١٨٥٠)

التفعية الانكليزية - المثالية الالمانية والاطالية - الايدبولوجيات - الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة الوضعية والنقدية الجديدة - مذهب النشوء والارتقاء - المادة - الروحية - الذراتية - المثالية والواقعية - فلسفة العلوم .